

др **Богдан Лубардић**, асистент  
Православни богословски факултет  
Катедра за философију  
Београд

## Српска религијска философија у XX веку: личности, идеје, токови

### 1. Религијска философија: термилошки и концептуални увод

Појам „религијске философије“ изазива недоумице већ сâмом својом природом и структуром.\* Недоумице признају како они који сматрају да је тај појам неодржив у начелу, тако и они који сматрају да јесте одржив, такође у начелном смислу. За прве религијска философија, као и предметна област коју претендује да омеђи, остаје проблематична јер појам религије подразумева моменат конститутивне *вере* у божанско Биће, сâмим тим моменат *надрационалног* ако не сасвим ирационалног и субјективног, *и*, што је најнеприхватљивије, сматра се да религијска философија – отуда – одузима *аутономију* уму и рационалној (само)рефлексiji. То *религијску* философију *ipso facto* лишава философског статуса. Пошто наводно није кадра сâма да пита (без помоћи откривења), излази да није кадра да истраје у „вртоглавом“ и „метафизички узнемиравајућем“ медијуму философије: узетом надасве у виду способности *најрадикалнијег самопреиспитивања* („критика свега постојећег“), и то *без* унапред постављених ослонаца и обзира (нарочито без оних с религијском вером у вези). Проблем није само у (како изгледа) логички самопротивречној структури религијске философије (укључујући хришћанску), која се, из наведених разлога, сматра „дрвеним гвожђем“ (М. Heidegger)<sup>1</sup>. Више од тога, проблем је *начелне* природе утолико што се држи да философија јесте и мора остати аутономна с обзиром на право ума да рационално мисли и пита апсолутно независно од сваке спољашности, укључујући религију.

Ни они који појам религијске философије *прихватају*, не сматрајући (за разлику од првонаведених) да такав појам укључује грешке „противречности“, „еквивокности“, „амфиболичности“, „дифузности“ (односно да су то секундарни и решиви проблеми епистемолошког дефинисања и терминологије) – нису без недоумица у вези са њом. Међутим, *њихове* недоумице (иако формално могу бити, и јесу, везане рецимо за проговор о еквивокности<sup>2</sup> религијске философије) не

---

\* Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 149037А („Српска теологија у двадесетом веку“), који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије. Сви *наши* курзиви у цитатима означени су астериском [\*].

<sup>1</sup> М. Heidegger, *Einführung in der Metaphysik*, Tübingen 1953, 6 = М. Hajdeger, *Uvod u metafiziku*, превод: Vlastimir Đaković, Vuk Karadžić, Beograd 1976. За недавни прилог расправи о односу Хајдегера према философији, Богу и теологији, са ставом да је философска мисао Хајдегера у последњој инстанци – *теолошка* (такође „поезија религијског“ *sui generis*), видети рецимо: Ben Vedder, *Heidegger's Philosophy of Religion: From God to Gods*, Duquesne University Press, 2006.

<sup>2</sup> Под грешком еквивокације разумева са употреба исказа у два или више смислова *унутар једног контекста*. Ако је контекст употребе исказа *аргумент*, онда се врши логичка грешка еквивокације.

извиру из питања о томе да ли откривење Божанства и вера у њега могу бити дискурзивно посредовани. Наиме, религијско-философски теоретичари, по правилу, узимају да они могу бити пројектовани не само кроз систем метарационалних симбола или метафора, већ и кроз дискурзивни систем рационалних појмова. Њихова питања тичу се *мере* у којој је то могуће, и *начина* на које то треба чинити. Једном речју, њихове недоумице извиру из питања начина *философског моделирања* религијско-духовних исустава, текстова, установа, не искључујући извештај апологетски изазов „нерелигијској философији“ (а ту синтагму друга страна, иначе, сматра плеоназмом).

Поврх тога, *обе* стране – религијски философи и они који то нису (и држе како је то немогуће бити а остати философом) – у епистемолошко-методолошком смислу *једнако* суочавају низ *питања* конститутивног и системско-структуралног ранга. На пример, питање односа религијске философије и философије религије, или питање односа теологије и философије, односно питање специјалне разлике теологије и религијске философије. Да не говоримо о питању посебности различитих религијских традиција, односно о питању разлика између религијских философија с обзиром на разлике у *религијама*, али и с обзиром на *конфесионалне* варијације у оквирима једне традиције религије, или у односну на диференцију национално-културалног типа који се уписује у одређену религијску философију.

Било како било, овде нам се чини нужним, не само потребним, да поставимо следећи *предлог*: како год о могућности или немогућности религијске философије мислили, сама чињеница њеног истрајног историјско-културалног постојања, наиме, чињеница њене текстуално и институционално потврђене *производње* смисла – заслужује да је констатујемо и, уједно, *успоставимо дијалог*, без губитка критичке свести према њој (свести коју успостављају *управо* и њена дејства). Ако религијска философија претендује да јесте *посебна могућност философије*, онда философија која то није има обавезу да разуме такву амбицију, па херменеутика таквог дијалога, у том случају, неће бити засечена априорним одбацивањем, већ продуженим узајамним разумевањем и саморазумевањем. Најмања корист јесте боље међусобно познавање: или, макар избегавање фингиране комуникације што не прелази летвицу озбиљних епистемичких и интерпретативних оквира. То је нарочито пожељно у случају какав је српски. Нарочито у случајевима када српски религијски философи, *inter alia*, врше покушај *философски* релевантне *универзализације* формативне парадигме духовног идентитета српског народа, каква је парадигма *православља*. Они тиме дају израз нади да је „помесност“ српске духовне културе мишљења могуће *отворити* васељенском. Премда је конкретан лик тог помесног (локалног) *већ материјализација васељенског* (универзалног), утолико што је реч о духовности *хришћанства*, односно православља (узетог кроз модел симфоне саборности Црква и народа: пре свега у ромејско-византијском и словенском кључу).

С обзиром на све речено, поготово држећи у виду потоње, важно је установити да религијска философија постоји не само на западу Европе (Latin and Protestant West), нити само на евроазијском истоку Европе (Greek-Russian East), већ и у српско-балканском историјско-геополитичком и културално-геопоетичком простору – *између* Истока и Запада (или, чак, „изнад“ Истока и Запада, како је то

формулисао Николај Охридско-Жички<sup>3</sup>). Такав исказ није тривијалан услед тога што религијска философија у *српском кључу* нама сâмима није довољно добро (ако икако) позната. Не најмање из разлога прекополувековног *идеолошког* дисквалификовања, системског маргинализовања и последичног затрављивања. Додуше, ни њени почеци, као и све пионирско, код нас нису били без полемичке оспорености и извесне неподржаности од стране државно-академских институција (иако тројицу религијских философа налазимо на списку 15-торице саоснивача Српског философског друштва<sup>4</sup>, ни до данас не постоји факултативан предмет за религијску философију, да не говоримо о *српској* религијској философији). То што је Христос као једна од изворишних инстанци оправдања смисла те и такве философије, религијске философије, још од апостола Луке назван „знаком спорним [препоречним]“ (σῆμα ἐὶν ἀντιλεγόμενον Лк 2, 34), потврђује обавезу да се о томе расправља. Али и полемичку провокативност *хришћанске* религијске философије. Остаје питање каква је расправа могућа, око те врсте смисла („логосности“), ако апарат идеологије (ма каквог предзнака била) сузбија такву опцију, или од ње прави или остави карикатуралну образину. Шта год о религијској философији мислили (укључујући ону пројављену у хришћанско-православном кључу), историјско-философска обавеза према чувању *сопствене* философске баштине налаже да је упознамо и пружимо простор за самооспољење. То свакако неће оспорити процес продубљење диференцијације сопствене *философске самосвести* – напротив (рецимо, с обзиром на хришћанско-философски допринос историји јелинско-европског круга философије, којем као историјски народ-нација и култура јесмо дали, и даље дајемо, доприносе).

## 2. Диференцијација српских религијско-философских истраживања: системско структурисање веза области

Како бисмо потврдили системске *истраживачке* могућности (не смо реалитет текстуалне продукције смисла) указаћемо на шест главних структуралних целина што се као *специфично различите и уједно узајамно повезане* дају уочити као *формиране* унутар круга српске религијско-философске културе. Притом те структурне целине показују аналогију према оси историјско-културалног „времена“, односно везу са хронологијом српске историје културе (из чега произлази увид у то да раносредњевековна теолошка асимилација елемената философије претходи обликовању *свести о томе*, а свакако претходи самосвесном модерном утемељивању религијске философије *stricto sensu*). Иако је немогуће одсећи српски рани модернитет (просветителско и контрапросветителско нововековље: Д. Обрадовић, В. Караџић, П. П. Његош, Гаврило Венцловић), још мање зрело средњевековље (Исаија [Серски] Хиландарац, Никон Јерусалимац, Деспот Стефан Лазаревић), из те осмовековне временске осе (која се зачиње духовно-теоријским деловањем Саве Немањића), ми се у овом излагању строго ограничавамо на *савремену* епоху XX века (на модерност и позномодерност). Мишљења смо да се

<sup>3</sup> Николај Велимировић, *Изнад Истока и Запада, у Балкански Златоуст: изабрани списи Владике Николаја*, Хиландар 2005.

<sup>4</sup> Владан Ј. Максимовић (1879-1956), Јустин Поповић (1894-1979) и Душан Стојановић (1895-1949). Видети факсимил свих потписаних оснивача СФД у Андрија Стојковић, *Развитак философије код Срба 1804-1844*, Слово љубве, Београд 1972, 367.

интеграција свести о идентитету и системском *обухвату* српске религијске филозофије не може истраживати правилно и херменеутички потпуно без посматрања следећих шест (односно седам) структурних целина *заједно*. Притом свака посебно и све заједно једне другима творе и представљају историјско-културални и теоријски *контекст*. Предлажемо да се српска религијска филозофија диференцира на следеће области = структурне целине:

- српска *филозофија религије* (3.1)
- српска *религијска филозофија* (3.2)
- српско *историјско-филозофско истраживање* (и српске) религијске филозофије (3.3)
- српска *теологија филозофије* (и/или *филозофска теологија*) (3.4)
- српско *историографско-критичко* истраживање (и српске) религијске филозофије (3.5)
- српско *истраживање* (српске) *религијске филозофије* од стране научника којима примарна струка није ни филозофија нити теологија (3.6)
- српска филозофска *критика* религијске филозофије (3.7)<sup>5</sup>

Затим: на основу тако постављених структурних целина – области изводи-мо „шири“ и „ужи“ појам (српске) *религијске филозофије*. То надаље треба строго држати на уму. *Шири* појам дат је интердисциплинарном интеракцијом *свих шест* побројаних целина – области. *Ужи* појам односи се на религијску филозофију *stricto sensu*. Атрибутивни префикс „српско“ не треба подразумевати (већина српских интелектуалаца који су се латили теоретисања о том проблему – наступајући из једне, или више од побројаних шест структурних целина-области – о томе води рачуна). Уосталом, свест о томе да српско филозофирање „о“ религији *није аутоматски исто што и српска врста религијске филозофије*, већ представља један од учинака ангажмана тим поводом. То, међутим, не значи да *српска* религијска филозофија није могућа, нити то значи да се нису испољили покушаји изградње *такве* религијске филозофије (односно, одговарајуће идеје, модели, методологије и критериологије с тим у вези). Колико је у томе било успеха ствар је даљих истраживања и сходних процена врлином могућности историјске дистанце.

Било како било, оно што остаје чињеницом јесу разни регистри и начини српских *рецепцијских реакција* – укључујући афирмативне – на могућност *религијске филозофије*. Додајмо и ово: доприноси из домена српске религијске филозофије *stricto sensu* (3.2) *повезани* су са осталих пет области *и због* посебне *карактеристике* религијске филозофије, наиме, због поседовања *структуре прелазности* којом се *отвара* ка осталим областима, чак их интегришући у себе – на одређен начин. А ни осталих пет структурних целина – области (3.1, 3.3, 3.4, 3.5, 3.6) нису херметички затворене ка религијској филозофији *stricto sensu* – напротив, нити су затворене међусобно.

<sup>5</sup> Седму структурну целину – област (која се мора сагледавати уз остале како би увид био слојевито целовит) нећемо презентирати јер би одузело превише простора. Уосталом, неки од српских историјско-филозофских истраживача и коментатора религијске филозофије и сáми *проблематизују* религијску филозофију. Аспектима филозофске критике религијске филозофије као теоријског и историјско-културалног феномена (нарочито у вези са аспектом радикалног оспоравања што потиче од атеиста и агностика) бавићемо се у посебној студији коју припремамо под насловом: „Како је могућа ‘хришћанска филозофија’? – између ‘крилатог коња’ и крила Хермеса“...

Погледајмо чиме српска заједница философа, на челу са *Српским философским друштвом* (СФД 1898<sup>6</sup> [1938] 2008), располаже када су посреди доприноси мислилаца из наведених структуралних целина или области. – Ако прихватимо појам „религијске философије“ у *ширем смислу* нашег одређења, можемо установити да српска *религијско-философска* традиција у XX веку располаже присуством најмање **41** аутора и критичара. Готово *ни један* од њих није безостатно припадник *само једне* од шест предложених (под)области. Готово код свих *симултано сапостоје* елементи из једне или више *и других (под)области*, па су многи заправо поливалентне и-или „прелазне“ фигуре. То је већ по себи индикативан знак. Ипак, могуће је установити *преовладавајуће* теме, проблеме и интересовања што њих у већој мери приближавају једној или другој од предложених категорија-области. [*Nota*. Услед просторног ограничења овде ћемо, у *најсажетијем* аднотацијском и нужно таксативном виду указати на њихова имена, само *неколико* важнијих дела и *један или неколико изабраних аспеката* главног доприноса – *искључиво* са становишта религијске философије. Када указујемо на књигу или посебно издање већег списка наслов дајемо *курзивом*, а када упућујемо на студију, оглед или чланак наслов дајемо у *наводницама*. Ради сажетости, при навођењу наслова студија, огледа и чланака изоставили смо називе часописа и остале техничке детаље с тим у вези. Наш рад је постављен као програмска синтеза и *општи преглед*...<sup>7</sup> За сваку од шест структуралних целина – области, пре таксативног пописа аутора, дајемо преамбуларни предлог за њено формално *одређење – дефиницију*.<sup>8</sup>]

### 3. Српски религијски философи: личности и дела – таксативни преглед

#### 3.1. Српска философија религије

**Одређење:** Узећемо да је могуће говорити о одређеном аутору као изградитељу или истраживачу *философије религије* када се руководи свешћу о референтности следећих формалних услова:

(а) Философија религије је на првом месту *философија*: философија религије представља примену једне опште философске теорије на разумевање и просуђивање религије; заједно с тим:

(б) Философија религије остаје у присној вези најважнијом философском дисциплином – наиме, метафизиком као „општом науком“ која покушава објаснити свет као целину, дати један општи поглед на свет и живот човеков; најзад философија религије мора бити повезана са:

<sup>6</sup> Донедавно се држало да је Српско философско друштво основано тек 1938, што није (у потпуности) тачно. Наравно, то што је доказано да је српски клуб за неговање философије основан 40 година раније (1898) ни најмање не умањује значај конститутивног чина формирања СФД из 1938. Заслуге за померање датума оснивања треба приписати професору др Здравку Кучинару (ФФ БУ). Истражујући Архив за философске, педагошке и друштвене науке, он је открио сведочанства о томе. Потом је налазе презентирао и анализирао у „Прво философско друштво и часопис код Срба“, Философски годишњак 7 (1994) 289-296. Састав првог СФД = Јован Миодраговић, Милоје Влајић, Милививоје Јовановић, Милан Шевић, Стеван Окаиновић, Павле Љотић, Милорад Павловић, и први председник Максим Арер (Димитријевић) – доктор психологије (ментор дисертације: Вилхелм Вунт). Прво Српско друштво студената философије основано је 1928. г.

<sup>7</sup> Потпуну Библиографију радова српских религијских философа XX века објавићемо посебно.

<sup>8</sup> Свако одређење највећим делом синтетисемо на основу дефиниција и предлога што се налазе у корпусу српске религијске философије уопште узев, уз одређене додатке и са наше стране.

(в) философијом културе и философијом вредности као деловима или облицима метафизике, пошто је философија религије философија о највишој културној вредности друштва и живота<sup>9</sup>.

1. **Божидар Кнежевић** (1862 УБ – 1905 Београд – историчар, философ). ДЕ-ЛА: *Мисли*, Београд 1902; „Религија у историји“ (рад постхумно објављен), Годишњица Николе Чупића, Државна штампарија Краљевине Србије, 1909; *Закон реда у историји и закон пропорције у историји*, Београд 1920. ● У више радова наступа као философ религије, и то у пионирском смислу код нас<sup>10</sup>. У његовом опусу можемо потврдити присуство елемената строжије постављене философије религије<sup>11</sup>. Нарочито је тако с обзиром на историјско-културални и надасве духовно-етички<sup>12</sup> напредак који омогућује религија, специјално хришћанска. Додуше други критичари, опет с правом – због преплетања философских и религијских елемената у делу *таквих* аутора – Кнежевића воде и као *религијског философа*<sup>13</sup>. Према Кнежевићу, религија промовише идеје и вредности које могу омогућити небивале развоје *и у философији*, и то са плана принципа: какав је на пример начело неповредивости и несводивости персоналног субјекта слободе<sup>14</sup>. Задатак философије религије, поред осталог, у томе је да се и такви увиди философски освесте. Он указује на епохалан помак омогућен јудеохришћанском концепцијом Бога: на последице монотеистичког духовног превладавања неумољивог фатума, хирова натуралне случајности или суровости политеистички подхришћанских божанстава – нарочито с обзиром на увођење идеја *промисла, реда, законитости* што их отвара и утемељује апсолутно слободно *персонално* Божанско биће, ради човековог добра и ослобођења од натурализма слепих сила пред којима је немоћан<sup>15</sup>. Он сматра да је појам Бога (којег схвата деистички<sup>16</sup>) „прокрчио“ пут прогресу људског ума<sup>17</sup>. Штавише, он тврди да се главни напори философије *још увек* крећу „унутар“ суштински *хришћанских* начела. Стога философију религије посматра и као могућност диференцирања паганских и надпаганских планова и епоха у развоју саме философије, како следи с обзиром на његово разумевање

<sup>9</sup> Борислав Лоренц, „Филозофија религије и филозофија“, у *Психологија и филозофија и религије*, Геца Кон, Београд 1939, 15-16.

<sup>10</sup> Ksenija Atansijević, „O Božidar Kneževiću“, у истра, *Penseurs Yugoslaves*, Bureau central de presse, Belgrade 1937, 136-184.

<sup>11</sup> Миодраг Цекић, „Философија религије Божидара Кнежевића“, *Летопис Матице српске* 432:2 (1983) 262-274.

<sup>12</sup> Божидар Кнежевић, *Источни народи уопште*, Годишњица Николе Чупића, књига 26, свеска 58, Београд 1907, 88-89.

<sup>13</sup> Александар Бановић, „Религиозна философија Боже Кнежевића“, *Хришћанско дело* 3 (Скопје 1939) 194-206 = прештампано као: „Религиозна философија Боже Кнежевића“, Ст. Немања, Скопље 1939 (15 сс). – Сл. М. Радошевић, „Религиозна философија Божидара Кнежевића“, део 1, *Православље* 398 (15.10.1983) 9-11; „Религиозна философија Божидара Кнежевића“, део 2, *Православље* 399 (01.11.1983) 9-10.

<sup>14</sup> Божидар Кнежевић, „Религија у историји“ (рад постхумно објављен), Годишњица Николе Чупића, Државна штампарија Краљевине Србије, 1909, 31.

<sup>15</sup> Божидар Кнежевић, *Закон реда у историји и закон пропорције у историји* (предговор Владимира Вујића), Геца Кон, Београд 1920, 107.

<sup>16</sup> Андрија Стојковић, „Деистички метафизичар – позитивист и философије историје“, у *Развистак философије код Срба 1804–1844*, Слово љубве, Београд 1972, 284-300.

<sup>17</sup> Божидар Кнежевић, *Мисли*, Српска књижевна задруга, Београд 1931, 60.

философа Хегела као хришћанског мислиоца *par excellence*<sup>18</sup>. Утолико принцип хришћанства држи идентичним са „највишом философијом“. Наиме, у смислу услова хришћанског „очишћења“ божанског принципа од недуховне врсте чулности: што омогућује продор „идеалитета“ у философију, науку и уметност<sup>19</sup>. Према Кнежевићу, философија може за свој главни задатак да постави мирење науке и религије<sup>20 21</sup>.

2. **Борислав Лоренц** (1883 Аранђеловац – 1975 – философ) берлински доктор наука. Одбранио дисертацију под насловом *Die Philosophie Andre-Marie Ampères*, Berlin 1908. ДЕЛА: „Основни проблем Кантове критичке философије (поводом радова Н. Поповића о Канту БЛ)“, 1924<sup>22</sup>; „О вредности хришћанске религије“, 1924; *Мисао и акција*, 1930<sup>23</sup>; *Природне науке и натприродно стварање света*, 1931; *Духовна криза нашег доба*, 1932; *Психологија и филозофија и религије*, Београд 1939; *Тајна првог човека*, 1941. ● Унапредио увид у философију религије као философску научну дисциплину. Такође покушао да изгради оправдање фидеистичког активизма теоријом идеалреализма која мисао тумачи као акцију, тим учинковитију уколико се хармонизира са „божанском димензијом“ мисли. Услед извесног објективистичког „неутрализма“, премда професор Православног богословског факултета, суздржавао се од покушаја да предање православља као вероисповести учини главним аксиолошким, критериолошким или епистемолошким полазиштем у своме научном раду<sup>24</sup>.

3. **Владан Ј. Максимовић** (1879 Прхово – 1956 Београд – философ) докторирао 1904. г. у Русији код чувеног руског религијског философа и теоретичара морала Михаила М. Тарејева (М. М. Тареев 1866-1934) – аутора дела *Христианская философия* (Москва 1917)<sup>25</sup> – са докторском дисертацијом из философије етике Спинозе. Радио као професор философије у Карловачкој богословији, касније био ректор Источно-православног богословског факултета у Загребу<sup>26</sup>. Један је од оснивача Српског философског друштва. ДЕЛА: *Етичке взгляды Баруха Спинозы*, Москва 1904; *Основни етички проблеми: из увода у хришћанску етику*, Ср. Карловци 1913; *Увод у философију*, 1925; *Венац живота: систем моралне философије*, Београд 1936; „Мој одговор г. дру А. М. Поповићу“, Богосло-

<sup>18</sup> Сходно ставовима изнесеним рецимо у Хегеловим предавањима о историји философије (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, т. 1-3, 1805/1806 ... 1831 [G. W. F. Hegel's *Werke*, Berlin 1840]).

<sup>19</sup> Божидар Кнежевић, *Пропорција у историји...*, 104-106.

<sup>20</sup> Божидар Кнежевић, *Мисли...*, 119.

<sup>21</sup> О Кнежевићу су многи писали, па ради увода издвајамо рад: Драган Јеремић, „Божа Кнежевић“, *Савременик* 5 (1955) 598-604.

<sup>22</sup> О раду В. Lorenс, „Monizam i pluralizam po Kantu“, *Rad JAZU* књига 233, пише Касенија Атаназијевић (К. А.) у часопису *Novi Vidici* 1 (1928) 151...

<sup>23</sup> За строгу и негативну критику књиге Лоренца в. Живојин Гарашанин: „Поводом књиге *Мисао и акција* од Д-р Бранислава Лоренца“, *Мисао* XIV:300-304 (1932) 414-424.

<sup>24</sup> О Лоренцу в. нпр.: текст Stjepana Cimermana у часопису *Vogoslovska smotra* XV (1927) 501-503; или рад: Слободан Петровић, „Б. Лоренц: поводом 85-годишњице“, *Богословље* 1-2 (1968) 1-50 – са библиографијом Лоренчевих научних радова.

<sup>25</sup> Укажимо и на следећа дела Тарејева: *Философия жизни*, Сергиев Посад 1891-1916; *Основы христианства*, т. 1-4, Сергиев Посад 1908. Такође в. антологију: *Цель и Смысл жизни*, Москва 1994.

<sup>26</sup> О тој школској установи пише: Александар Раковић, „Источно-православни богословски факултет Свеучилишта у Загребу 1920-1924“, у Б. Шијаковић (уред.), *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, том 2, ПБФ БУ, Београд 2007, 221-238.

вље 1 (1937) 90. Превео Хефдингову *Историју новије философије* = Х. Хефдинг, *Уџбеник из историје новије философије*, Ср. Карловци 1910 (допуњено: Београд 21926)<sup>27</sup>. ● Истиче се покушајем рационалистичког утемељења морала и слободe воље у оквиру система хришћански степеноване философије, премда под јаким утицајем руске моралистичке школе, такође извесних елемената философске мисли Спинозе и Канта, у вези са проблемима слободe, морала, аутономије и хетерономије мисли и деловања. Његов *Увод у философију* показује завидан научно-школски домет, као и став „неуралистичког“ држања према философији (коју, макар ту, држи имуном у односу на преиначења са стране хришћанског учења и веровања: што се унеколико мења касније, како *Венац живота* сугерише)<sup>28</sup>.

4. **Првош Сланкаменац** (1892–1952 – философ) одбранио дисертацију под насловом = *О методи психологије религије*, Загреб 1923. ДЕЛА: (коаутор са Вл. Вујићем), *Нови хуманизам*, Београд 1923; „Наука и религија“, 1925; „Легенде о јужнословенским анахоретама“, 1925; „Свети Сава: просветитељ српског народа“, 1935; *Доситеј: учитељ*, Београд 1940. ● Покушао да интуиционистичким и прагматистичким схватањем ума и теорије укаже на надинтелектуалистичке дубине живота (у дослуху са упливима из философских учења Бергсона и Џејмса, односно прагматизма Фердинанда Шилера) – а ради обнове свенародног живота на тако протумаченим неинтелектуалистичким основама хришћанског активизма. Цена таквог приступа било је виталистички замагљено схватања Бога и божанског, гледано са становишта диференциранијих веза религијске философије према традиционалном богословљу<sup>29</sup>.

5. **Димитрије Најдановић** (1897 Крагујевац – 1986 Либертвил САД – философ) берлински доктор философије, за менторе имао Николаја Хартмана (N. Hartmann 1882-1950) и Едуарда Шпрангера (E. Spranger 1882-1963). Одбранио следећу дисертацију *Die Geschichtsphilosophie Immanuel Hermann Fichtes: Philosophische Abhandlungen*, Berlin 1940. У ратном периоду постављен за професора философије на Православном богословском факултету у Београду. ДЕЛА: „Светосавска паралипомена“, 1932; „Парадокси марксизма – критика Вишеславцева“, 1935; „Маркс са маргиналијама“, 1935; „Атеистичко безумље“, 1935; „Светосавље и православље“, 1973; *Три српска великана: Његош, Ђура Јакшић и владика Николај Велимировић*, Минхен 1975. ● Значајно допринео философско-религијској расправи са атеизмом и са комунизмом: не ретко са идеолошких позиција љотићевства. Такође је важан због теоријске концептуализације идеје „светосавља“ као теоријско-идејног и религијско-философског програма народно-националног мишљења<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Harald Hoeffding, *Geschichte der neueren Philosophie. Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen*, 2 Bde., Reiland, Leipzig 1895-1896.

<sup>28</sup> О Максимовићу – после дужег времена занемарености његовог дела – студију припрема Димитрије Калезић = „Философија Владана Максимовића“ (Тај рад је изложен на 5-том редовном симпозиону „Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати“, одржаном 26.12.2008. г. на ПБФ БУ: рад ће бити публикован у одговарајућем тому бр. 5).

<sup>29</sup> О Сланкаменцу в. нпр.: Димитрије Кириловић, „Др. Првош Сланкаменац“, Зборник Матице Српске за друштвене науке 4 (1952) 175.

<sup>30</sup> О Најдановићу в. нпр.: Жељко З. Јелић, „Др Димитрије Најдановић (1897-1986)“, у Д. Најдановић, *Философија историје И. Х. Фихтеа и други списи*, Јасен – Философска библиотека Aletheia, Београд 2003, 509-511.



### 3.2. Српска религијска философија

**Одређење:** Не улазећи у специјалне диференцијације, ограничавајући се на професионално „неутралан“ смисао, *философију* ћемо назвати *религијском*, тачније *хришћанском* у „конститутивном“ или „формалном“ смислу *када* задовољава следеће услове:

(а) епистемолошке услове и процедуре философије *као* философије (нпр., поштовање сведочанстава [евиденцијâ] као критеријума истине, уважавање аналитичке довршености сагледавања, примену расправне аргументације у функцији оправдања истине, уважавање отворености ка интеграцији критичког приговора, затим поштовање слојевите херменеутичке пажње, дистинговирање и критичко повезивање аналитичког и аксиолошког плана мисли и др.), и *када истовремено* задовољава:

(б) услов *отварања простора* за истине и осазнатљива искуства што извиру из хришћанског *откривења*<sup>31</sup> историјског догађања спаса (Heilsgeschichte), посебно у виду стварности Цркве<sup>32</sup> – а ради изградње и ширења црквеног теоријског и практичког виђења стварности (што укључује космолошке, онтолошке, гносеолошке, антрополошке и социо-културолошке перспективе), и:

(в) синтетишући услове (а) и (б) ствара *посебан смисао* кроз полемичке критике философије духовношћу *религије* и, симултано, кроз полемичке критике религије *философијом*, па тај смисао *није* емпиријско-позитивистичко или енциклопедијско знање, нити је *само* симболичко-мистичко знање *јер остаје* изложено раду и *дискурзивне* критичке појмовности.

**б. Ксенија Атанасијевић** (1894 – 1981 Београд – философ). Докторирала на Филозофском факултету у Београду дисертацијом насловљеном: *La doctrine de Bruno sur le minimum*, 1922. ДЕЛА – иста, „Последња књига о Достојевском. Филозофија и религија Ф. М. Достојевског, од Јустина Ст. Поповића. Сремски Карловци 1923. г.“, Мисао 5 (1923); иста, *О бесмртности душе*, Београд 1927; иста, *Рационализам и мистицизам*, Београд 1928; иста, *Метафизика и етика Божидара Кнежевића*, Београд 1930; иста, *Аурелије Августин, философ, и хришћански мистичар*, Београд 1931; иста, „Превазилажење емпирије Христом“, 1931; иста, *Етика праштања*, Београд 1934; иста, *Блез Паскал: човек и мислилац*,

<sup>31</sup> У односу на скуп главних истина којима хришћанство располаже (у односу на антику или модерну) готово да влада консензус међу хришћанским теолозима симпатетички настројеним према хришћанској религијској философији. Тако се Батиста Мондин (римокатолик, нав. д., 6-9), Волфхарт Паненберг (протестант, нав. д., 79-95) и Атанасије Јевтић (православац, нав. д., 190-191) слажу да су то следеће истине: оваплоћење Бога, контингентност бића услед створености света, личностна несводивост човека као иконе Бога, радикална слобода, зло као персонално-етичка категорија и стварност, историја као отвореност другом и могућност напретка, откриће субјективности и позитиван однос према бесконачном које се интериоризује као могућност спасења од смрти Богом у Цркви као новом човечанству, и друге... Упоредити: – Battista Mondin, *A History of Mediaeval Philosophy*, Theological publications in India, Bangalore 1991. – Volfhart Panenberg, *Teologija i filozofija: njihov odnos u svetlosti njihove zajedničke istorije*, превод: Е. Peruničić, Plato, Beograd 2003. – Атанасије Јевтић, „Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије“, у *Знак препоречни*, Београд 1994, 181-194 [Интервју дат за Књижевну реч] = исто, Теолошки погледи 1-3 (1983) 131-144 = исто, Православни мисионар, 5 (1983) 227-230 и 1 (1986) 36-39 = на гр. исто, Σύναξη 9 (1984) 35-45.

<sup>32</sup> Наравно, од вероиповести којој мислилац припада зависиће диференцирање начина употребе и развоја општехришћанске философије у православу, римокатоличку или протестантску...

Београд 1935; иста, *Практична филозофија наших народних умотворина*, Београд 1937; иста, *Penseurs yougoslaves* 1937; иста, „Филозофија православља Др. Јустина Поповића“ 1956; иста, *Смисао и вредност егзистенције: аксиолошка разматрања*, Београд 1968. ● У отклону од рационализма Петронијевића изградила метафизику „емотивистичког ирационализма“ повезану са хришћанском мистицизмом, са снажним компонентном активистичког морала чија је круна – упркос њеном условном песимизму – учење о праштању. Такође је значајна по рецепцији хришћанске духовне теорије (Августин, Тереза Авилска, Паскал, Ђ. Папини) у српску мисао, и по симпатетичком (повремено критичком) односу према српским хришћанским теоретичарима (Максимовић, Лоренц, Д. Стојановић) и православљу уопште узев (Ј. Поповић) – хришћанска компонента њеног религијско-философског учења остала је конфесионално расплнута и теистички постављена без еклисиолошког утемељења<sup>33</sup>.

7. **Димитрије Митриновић** (1887 Доње Поплате, Херцеговина – 1953 Ричмонд, Енглеска – философ, мистик, поета, визионар) студирао философију код Алберта Базале, у Загребу, код Петронијевића у Београду: апсолвирао 1914. г. у Тибингену. ДЕЛА: *Сабрана дела*, т. 1-3, Свјетлост, Сарајево 1991 (уред. П. Палавестра); у тематском броју часописа Дело (34:9-1 [1988]) објављени су рецимо следећи радови Митриновића: „Стваралачка критика“; „Nietzsche“; „Трећа сила“<sup>34</sup>; „Царство снова“; „Marx, Nietzsche i Adler“; „Царство снова“; „Култура“; „Личност и човек“. У истом броју Дела изашли су и стручни радови о Митриновићу (= С. Благојевић, О. Савић, А. Вотс, А. Ригби). Упутно је консултовати збирку насловљену *Certainly Future: Selected Writings* коју је 1987. г. приредио Н. С. Rutherford<sup>35</sup> ● Спектакуларно вишестрана личност и еруптиван ерудита. Његова мисао проткана је низом слојева: (1) идејама револуционарног младобосанског покрета (чему одраз видимо у текстовима из Босанске виле где, *inter alia*, објављује ране радове Андрића и Црњанског, али и своје „Естетичке контемплације“ 1913), (2) идејом интегралног југословенства (сарађује са илирским покретом, Мештровићем и другима, пише текст: „За Југославију“ 1914), (3) идејом успоставе „Трећег Балкана“ (на темељима јелинског и византијског Балкана) а ради конституције нове цивилизације-културе коју концептуализује као мост између *Нове Европе* (в. његову *The New Europe Group*, London) и *Новог Истока*, виђеног оптичком *антропософских* и *теософских* идеја отворених и далеком Истоку, (4) затим и уједно идејама футуристичког авангардизма (од 1911-1914 борави у Италији где снажно делује футуриста Филипо Т. Маринети), потом сарађује са Василијем Кандинским и минхенском групом „Плави јахач“, (5) идејом етичког месијанизма суште уметности, такође у оно време визионарски родоначелном идејом (6) свеевропског уједињења (од Турске, преко Балкана до Финске) – дакле, његов ум (на путу од националне догме до глобалне утопије панунификације свечовештва)

<sup>33</sup> О Атанасијевићевој в. нпр.: Ljiljana Vuletić, *Život i misao Ksenije Atanasijević*, Beograd 2005. – Пија Марић, „Уклањање Ксеније Атанасијевић са Београдског универзитета“, *Godišnjak grada Beograda*, књига LI, 2004, 273-286; такође в. „Ксенија Атанасијевић о српским филозофима“, у К. Атанасијевић, *Српски мислиоци*, Плато, Београд 2006.

<sup>34</sup> Видети и следеће: *Dimitrije Mitrović: Treća sila* (збирка радова), превод: Гордана Митриновић-Омчикус, уредник едиције Alef: Бранко Кукић, Gradac 2004.

<sup>35</sup> Н. С. Rutherford (уред.), *Certainly, Future: Selected Writings by Dimitrije Mitrović*, East European Monographs Boulder 1987, 471 cc.

био је прожет низом визионарских идеја и многим сазнањима, нпр. оним о (7) психодинамици личности по учењу индивидуалне психологије (био је председник енглеске секције Адлеровог друштва). Његова сазнања о индијској мистици, теософској есотерији, али и лобирање за самоостварење религије и философије словенског Истока (тај необичан лук од Мадам Блавацке до Соловјова: не без ослона – и уплива – на митологију *Видовданске мистерије* у циклусима Мештровића) *утицаће*<sup>36</sup> – пре и више од индологије Павла Јевтића<sup>37</sup> – на окретање владике Николаја Вилимировића Индији, пансловенској идеји и „свечовештву“ (повезаним са позадином „панекуменизма“ личности попут Тагоре, Р. Ролана, Соловјова). То се да видети у „(пре)охридском“ периоду стваралаштва Владике Охридског, када пише *Индијска писма* и *Речи о Свечовеку* (1920) (која треба видети као врхунац утицаја Митриновића<sup>38</sup>). Иначе, *Српски народ као теодул* јесте дело у којем ће се Владика Николај ослободити утицаја теософије (а може се, под одређеним углом гледања, сматрати расправом и са Митриновићем). Митриновић се сматра једним од отаца покрета „Новог доба“ (о чему сведочи часопис *New Age* (sic), за који је писао уз, рецимо, Езру Паунда [E. Pound]). За религијско-философски аспект његове мисли (израна склоне максимализму одрицања ради идеала: „Философ Марко Аурелије“ 1908) необично је важна његова преписка са низом *религијско-философских* мислилаца, попут Д. Мерешковског, Ђ. Папинија, Кнута Хамсуна, Гершомо Шолема, Мартина Бубера и других (у време када је током 1914. г. покушао да оснује покрет под именом „Основи будућности“)<sup>39</sup>. Митриновићев футуристички *персонализам* духовне воље (као „треће силе“), не без металогичких и контрастијентистичких додира са мистиком целовитости („изнад, између и иза екстрема и супротности“), остаје неиспитано жариште у историји српских религијско-философских и уметничких струјања у XX веку (иако је тај простор *отворен* драгоценим радовима и увидима Палавестре, Пајина, Ригбија, Б. Кукића, Ф. Мејрета [Ph. Mairet] и других).

**8. Владан Д. Поповић** (1920 – Београд 1998 – теолог) дипломирани богослов и касније професор философије у Богословији Светог Саве. ДЕЛА: „О егзистенцијализму у философији Боже Кнежевића“, 1954; „Божидар Кнежевић“, 1955; *Духовни основ модерне науке*, Београд 1960; „Православље и проблем хришћана у сектору наглих промена“, 1963; *Христос центар историје према Хегелу*

<sup>36</sup> Уплив Митриновића и на друге био је снажан. По његовој смрти основано је друштво за неговање његовог дела под именом Нова Атлантида, које је наставило издавање часописа *The New Atlantis* за који је много учинила вишегодишња сарадница Винифред Гордон Фрејзер. Оснивач Америчке академије за азијске студије, Ален Вотс, одаје признање Митриновићу као једном од надахнитеља његовог духовно-научног трагања. Видети: Alan Watts, „Мoj лични univerzitet“, *Delo* 9-10 (1988) 191-199 = из *In My Own Way: An Autobiography 1915-1965*, Pantheon Books, NY 1972.

<sup>37</sup> Уосталом, Митриновић је израна превео *Pig-Vedu* на српски језик.

<sup>38</sup> Писмо бр. 20 Велимировићевих *Индијских писма* носи наслов: „Душан Митриновић пише из Лондона доктору Јевтиму у Београд“.

<sup>39</sup> О Митриновићу в. нпр.: Predrag Palavestra, *Dogma i utopija Dimitrija Mitrinovića: počeci srpske književne avangarde*, Slovo ljubve, Београд 1977 = исто публикувано у ЗУНС-у, али као друго и допуњено издање 2003. – Andrew Rigby, *Initiation and Initiative: An Exploration of the Life and Ideas of Dimitrije Mitrinović*, Columbia UP, NY 1984. – Филип Мејрет, „Орец, Митриновић, Гурђијев“, *Градац* 89-90-91 (1989) 149-161. – О Митриновићу су писали Душан Пајин, такође и Данило Киш у причи *Дуг*. – Тања Јовановић, „Estetika ekspresije: 'Nova' критичка мисао у баштини српског модернизма, или поглед на дело Димитрија Митриновића“, *Свеске* 3:9 (1991) 161-168.

вој философији, Гласник: службени орган СПЦ 1961 – 1964; „Појам Бога код Аристотела“ НБС: II 111476; *Две културе и питање треће у светлости истине догме о Светој Тројци* – серија прилога објављена у Српском црквеном гласнику у периоду од 1968. до 1969; *Свети Сава и проблем развитка наше културе*, 1961; „Светосавље, национализам и секуларизација нашег друштва“, 1968; „Свети Сава и проблем развитка културе“, НБС: II 127691; „Беркли о Богу и материји“, 1976; ● Поповић је значајан по покушају изградње религијско-философске критике културе: такође по ревитализацији идеје светосавља као полазишта за такву критику и рецепцију културе. Остаје подстицајном и интригантном његова рецепција Хегелове мисли. Он Хегела не види као натуралисту или пантеисту него, пре, као хришћанског спекулативног философа. Наиме, у доба идеолошко-културне стеге комунистичког апарата у Србији, Поповић је проницљиво указао на темељни и системски значај *спекулативне христологије* за мисао Хегела, *уместо* да апологетистички нападне Хегела „споља“ (противећи се, рецимо, левохегелијанским изворима марксизма).

9. **Марко С. Марковић** (\*1924 Београд – филолог, правник, философ) доктор политичких наука: дисертацију одбранио на Факултету политичких наука у Паризу са насловом: *La philosophie de l'ingalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev*, 1975. ДЕЛА: „Тајна Косова“, 1976; *Марксизам у теорији и пракси по руским мислиоцима*, Бирмингам 1977; *Православље и Нови светски поредак*, 1994; *Истина о Француској револуцији*, Београд 1995; *Наличје једне утопије: хришћанство и марксизам*, 1995; *Пола века српске Голготе*, Београд 1995; *Стопама Христовим*, 1996; *Марксизам у теорији и пракси по Николају Берђајеву*, 2002. ● Доприноси хришћанско-философској критици атеизма и идеологије секуларизма, и то указивањем на значај духовне и религијско-философске перспективе *руске* духовности и мишљења тим поводом, поготово изванредном студијом о Берђајеву<sup>40</sup>. Развија и прилоге за православну *философију историје Срба* у кључу идеје о косовском завету. Користи знања из философије, политикологије и православне теологије ради апологије српске саборно-православне идеје и мисије<sup>41</sup>.

10. **Жарко Видовић** (\*1921 Тешањ – философ, историчар, теоретичар уметности) докторирао са дисертацијом под насловом: *Савремени сукоб скулптора са архитектуром: Мештровић*, Београд 1958. ДЕЛА: „Критика између метафизике и херменеутике“, 1984; *Огледи о духовном искуству*, Београд 1989; *Суочење Православља са Европом*, Цетиње 1997; *Његош и Косовски завет у Новом веку*, Београд 1989; *Трагедија и Литургија – оглед о духовној судбини Европе*, Ниш 1996; *И вера је уметност*, Београд 2008 – зборник огледа. ● Веома је карактеристичан по изградњи теорије „духовног искуства“ православља којом заснива деконструкцију историје западне философије као метафизике субдуховног „појма, знака и на-

<sup>40</sup> Кленовац, „Берђајев код Срба заслугом Марка С. Марковића“, Искра, München (15.07.-01.08.1975) 8-10. – Н. Klocke, „Marko Marković, *philosophie de l'ingalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev*“, Osteuropa (29), Stuttgart (12.12.1979). – Б. Ковачевић, „Берђајев – тражилац и пророк будућности? Поводом докторске дисертације Марка Марковића“, Весник гл. савеза удруженог православног свештенства СФРЈ, Београд, 679 (1980) 7. – R. Glaser, „Marko Marković, *philosophie de l'ingalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev*“, Ostkirchliche Studien, Wryburg, Bd. 29, 2-3 (1989) 211.

<sup>41</sup> О Марковићу в. нпр.: Bogdan Radica, „Ein Pionier der jugoslawischen Kultur“, Freier Korespondenz Dienst (42), Bern, Suisse (17.10.1962) 3-4. – Владимир Димитријевић, „Марко С. Марковић, Заветник“ у *Прећутана Србија*, МСТ Гајић, Београд 2008, 160-192.

вике<sup>42</sup>. Његова мисао се профилише као један од кохерентнијих, фасцинантно инвентивних, религијско-философских модела критике на основу православља (у име којег води расправни дијалог у распону од критике доминантних тумачења мисли Парменида, преко духовних тумачења Платона и Плотина, до полемике са философемама Хегела, Хусерла, Хајдегера, Сартра и Маркса). Веома је подстицајна његова синтеза идеје духовног искуства и философско-историјске идеје српско-косовске хришћанске „заветности“ у те сврхе, као и бриљантна анализа српске духовно-теоријске и литургијске мисли код П. П. Његоша<sup>42</sup>. Непоречив је историософски прилог Видовића заснивању оправослављених перспектива српске философије историје у њеном дијалогу са Европом, цивилизацијом-културом Медитерана и другим круговима културе и цивилизације, укључујући Азију и Далеки Исток<sup>43</sup>.

11. Душан „Дон“ Стојановић (1895 Петровац на Млави – 1949 – философ) доктор философских наука: у Оксфорду одбранио дисертацију под насловом: „Religious Philosophy of Vladimir Solovyev“<sup>44</sup>. Саоснивач Српског философског друштва из 22.10.1938. године. Сарадник листа Хришћанска мисао из Сремских Карловаца, такође часописа: Летопис матице српске, Српски књижевни гласник, Slavonic Review (London) и других. Сарадник и пријатељ уредника Хришћанског живота, Јустина Поповића. Потписао се и као монах Јован (јер је био и монах). ДЕЛА: „Religious Philosophy of Vladimir Solovyev“ (необјављено); „Смисао историје“, 1923; „Научни агностицизам“, 1924; „Философија Анрија Бергсона“, 1924; „Размишљања о религији“, 1924; „Славенофили“, 1925; „Идеологија славенофилства“, 1926; „Интелигенција и религија“, 1926; „Путеви Духа“, 1926; *Руски проблеми философије и религије XIX века*, Београд 1932; *Милтон и Његош*, Београд 1940. ● Следећући контраинтелектуалистичком покрету међуратног периода, ради заснивања својеврсног духовног интуicionизма, синтетише учења Рабиндраната Тагоре, Владимира Соловјова и Анрија Бергсона. Плод тих напора нису само интерпретативне студије него и елементи за синтезу религијско-философске позиције у сопственом мишљењу. Остаје упечатљиво конвергирање Стојановића са критиком ваиканског римокатоличанства и атеистичког хуманизма каквом је срећемо код Јустина Поповића<sup>45</sup>. Најзад, и код Стојановића (поред истраживања

<sup>42</sup> На 5 редовном симпозиону „Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати“, одржаном 26.12.2008. г. на ПБФ БУ изложили смо рад насловљен: „Појам ‘духовног искуства’ и православна критика метафизике Запада у делу др Жарка Видовића“ (тај рад ћемо публиковати у одговарајућем тому бр. 5).

<sup>43</sup> О Видовићу в. нпр: Матеј Арсенијевић, „Косовски Завет и судбина Европе: Заветна мисао Жарка Видовића као православна критика метафизике“, у Ж. Видовић, *Трагедија и литургија*, Вишантијско огледало, Ниш 1996, 119-142.

<sup>44</sup> У заоставштини Душана Стојановића налази се енглеска верзија рада на 222 стр. и српска верзија истог рада = *Религиозна философија Владимира Салавјова*. Видети: Радомир Ђорђевић, „Философска делатност др Душана Стојановића (1895–1949)“, у *Човек, вредности и историја: изабрани списи из практичке и српске философије*, Институт за философију Филозофског факултета БУ, Београд 2006, 331.

<sup>45</sup> Душану Стојановићу, кога су од милоште звали и „Дон“ (због веза са енглеском) управо архимандрит Јустин Поповић држи посмртно слово, по упокојењу 1949 г. По казивању које нам је лично пренео професор Радомир Ђорђевић, син Душана Стојановића: лекар Иван Стојановић, сведочи да је тај текст постојао, да није успео да га пронађе међу заоставштином свога оца, те да га је највероватније отац Јустин однео са собом.

философије Ничеа, Соловјова, Бергсона и других) налазимо покушај, својствен многим српским религијско-философским мислиоцима, да *вредности националне духовне и философске културе* отвори, потврди и *универзализује* компаративним тумачењима (упор.: „Милтон и Његош...“, 1939<sup>46,47</sup>).

12. **Павле Јевтић** (– индолог) докторирао дисертацијом<sup>48</sup> насловљеном: Paul Yevtic, *The Conception of Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy*, University of London, 1926. ДЕЛА: „Мистичко искуство“, 1924; „Спиритизам“, 1924<sup>49</sup>; Pavle Jevtic, *Karma and Reincarnation in Hindu Religion and Philosophy*, Lucacz, London 1927<sup>50</sup>; „Бхагавад-Гита (одломак из *Махабхарате*)“, 1928<sup>51</sup>; „Основне идеје у индијској философији“, 1928; *Индија: ризница мудрости*, Београд 1937<sup>52</sup>; *Карма и реинкарнација у хиндуској религији и философији*, превод са енглеског: Б. Ковачевић, Књижевна заједница Новог Сада, НС 1988<sup>53</sup>. ● Уз Душана Стојановића и остале у овој групи треба имати на уму и „прелазну“ фигуру Павла Јевтића, религијско-философског мислиоца, писца и преводиоца, индолога и вишегодишњег сарадника Хришћанског живота у време уредниковања Јустина Поповића. Значајно је утицао на улазак индијске мистике и индијских философских идеја у српски културни простор у међуратном периоду<sup>54</sup>. Тиме је допринео развоју интересовања за далекоистичну мисао, нарочито с обзиром на контрарационалистичка удаљавања од Запада (удаљавања и од метафизике Бранислава Петронијевића) у делу наше интелигенције у то време. Промовисао је активистички метод субјективне интроспекције („субјективно-мистички“ метод) у дослуху са струјањима прагматички отвореног активизма и емпиризма Виљема Џејмса (али и мисао Мајерса, Фламариона, Ришеа, Лоца, Аксакова), опет у отклону од спекулативне метафизике рационалистичког типа, уједно уз резерве према „објективно-сцијентистичком“ методу. Уз философију Јелина (коју тада херменеутичко-историографски развијају Милош Ђурић и Аница Савић-Ребац) ступа и *философија Индуса* – захваљујући преводима што их је пионирски приложио Павле Јевтић, на пример: *Бхагавад-Гита* (предговор је написао М. Ђурић = „Бхагавад-Гита: песма о божанству – одломак из *Махабхарате*“), Београд 1929 = исто прештампанао Графос, Београд 1978. Из тих разлога, рецимо, окретање Индији код Владике

<sup>46</sup> Душан Стојановић, *Милтон и Његош: огледи о нашим културним додирима са Енглезима*, За друга професорског друштва, Београд 1940.

<sup>47</sup> О Стојановићу в. нпр. Радомир Ђорђевић, „Философска делатност др Душана Стојановића (1895 – 1949)“, 324-331.

<sup>48</sup> За рецензију докторске дисертације Павла Јевтића видети текст Helmuth von Glasenapp-а објављен у *Orientalische Literaturzeitung* 6 (1926) 485-486.

<sup>49</sup> У смислу контраста, то треба упоредити са текстом Ксеније Атанасијевић: „Спиритуалистичка расматрања“, Идеје 1 (1935) 6.

<sup>50</sup> Дисертација је публикована на енглеском језику под таквим насловом (унеколико измењеним, у складу са тадашњим маниром Британаца да – понекад сасвим произвољно – мењају изворне наслове студија).

<sup>51</sup> За приказ тог превода в. нпр.: н.н. „Стара књижевност: *Бхагавад-Гита* (‘Божанствена песма’)“, Мисао (јун 1928) 218.

<sup>52</sup> Упоредити: Ксенија Атанасијевић, „Једна књига о Индији“, Српски књижевни гласник НС, ЛП:7 (1937) 560-561.

<sup>53</sup> Видети: Добрило Аранитовић, „Библиографија радова др Павла Јевтића“.

<sup>54</sup> Савремени озбиљни познаваоци религије и философије хиндуизма његову дисертацију – књигу о карми и реинкарнацији називају „класичном“.

Николаја Охридског и Жичког (в. нпр. његова *Индијска писма*, бр. 1-60<sup>55</sup>) треба сагледати у контексту и уплива што га је П. Јевтић могао имати (а тада се, томе приде, у српској јавности појављују преводи поезије Рабиндраната Тагоре и мисли Махатме Гандија...). Јевтића такође можемо сматрати родоначелником процеса који ће довести и до савремених пројеката истраживања духовних традиција Истока, какав је рецимо програм часописа Културе Истока Душана Пајина.

### 3.3. Српска историјско-философска истраживања религијске философије

**Одређење:** У трећем скупу структурално постављеном у шире одређење српских религијских философа налазе се (уопште узев) философи који су, не развијајући (макар не до сада) изразито посебан вид *сопствене* религијске философије, ипак подузели значајна, пажње вредна и обухватна историјско-философска херменеутичка и аналитичка *истраживања* религијске философије као такве. То не значи, наравно, да код њих не постоје аспекти аутентичних личних доприноса, чак аутохтони религијско-философски моменти и увиди: не само у елементалним и семенским назнакама. Узећемо да је одређени аутор историјско-философски истраживач религијске философије, ако задовољава следеће услове:

(а) систематично, поступно и дугорочно упознаје, преводи, промивше (али и *ствара*) текстове *који* поседују философски релевантну религијско-философску *синтезу* мишљења, *и-или* поседују философски релевантну *оцену* религијско-философског мишљења (укључујући критику: позитивну или негативну) – и

(б) у научно и методолошки строгим облицима експозиције покушава да уједини аналитичку строгост са херменеутичком слојевитошћу при изналажењу *смислова* религијско-философских облика мишљења, а ради указивања на њихове доприносе *критичком* оријентисању појединца и друштва у историјско-културном контексту, или ради указивања на њихове недостатности са становишта других могућности и позиција (философског) мишљења

13. **Здравко Јагодић** (†1941 Смедерево). ДЕЛА: „Супраморализам Николаја Фјодорова“, 1935; „Бахаулах у светосавском броју Српског књижевног гласника“, 1935; „Мисли и живот Блеза Паскала“, 1939; „Поглед на научни рад Б. Лоренца“, 1940–1941. ● Иако је погинуо млад, приликом експлозије складишта оружја у Смедереву 1941. г., Јагодић је успео да напише први рад на српском језику о пр(а)вом „оцу“ руске религијске философије – Николају Ф. Фјодорову (Н. Ф. Федоров 1827-1903), на који је и Лоренц указао, тако доприневши почетним фазама рецепције руске религијске философије у Срб. Истакнуто је наступао са позиција хришћанско-теоријске критике културе, што се види и кроз његов коментар-реакцију на чланак Ксеније Атанасијевић („Бахаулах...“) или кроз, за наше прилике пионирско тематизовања поезије Бодлера са хришћанског становишта. Сарађивао у чувеном часопису Хришћанска мисао, за који су писали Владика Николај, Никола Крстић, Вукосава Милојевић и други из интелектуалне елите тога доба.

14. **Никола Милошевић** (1929 Сарајево – 2007 Београд – философ, књижевни критичар, академик САНУ). ДЕЛА: *Антрополошки есеји*, 1964; *Достојев-*

<sup>55</sup> Владика Николај, *Индијска писма* Призрен 1995 = исто, Евро, Београд 2000 = исто, Глас Цркве, Ваљево 2003.

ски као мислилац, 1981; *Психологија знања*, 1989; *Марксизам и језуитизам*, 1990; *Антиномије марксистичких идеологија*, 1990; *Православље и демократија*, 1994; *Књижевност и метафизика*, 1996; *Филозофија и психологија*, 1997; *Филозофија диференције*, 1998; *Има ли историја смисла*, 1998; *Истина и илузија*, 2001. ● Поставио оригиналну критику теоријских *рационализација*, нарочито оних у религијском мишљењу, као врста *надкомпензација* за „логику неоствариве жеље“, а сагласно његовом гносеолошком методу психолошке деконструкције знања, као и његовој антропологији песимизма и (квази)трагичком погледу на свет. То сугерише *илузорност* свих, па и религијско-философских творевина духа (без оспоравања њихове посебне логике и естетског смисла). Милошевић на религијски феномен гледа из перспективе у којој ерос религије посматра као – утеху и илузију (премда „смислотворну“). Он се према религијском феномену држи ставом готово непопустљиве методске сумње<sup>56</sup>, што није сасвим усагласиво са могућностима његове позније философије *диференције* (која полази од тога да предмет сазнања *никада* није апсолутно монолитан и заокружен него увек већ диференциран, што и његову – да кажемо „монолитну“ – оцену религије као компензације донекле релативизује као компензацију *sui generis*). Ипак, треба указати на огроман учинак у подстицању критичке рецепције религијске философије као такве. Нарочито је тако с обзиром на доприносе његове философије антропологије и психологије, и философије политике, којима је указао (и) на руску религијско-философску мисао као трезор огромних а неуочених антиидеолошких могућности за критику антропологије, психологије, социологије, политикологије, али и философије историје<sup>57</sup>.

15. **Владимир Меденица** (\*1953 Рума – философ). ДЕЛА: „Сенке заборављених предака: Николај Фјодоров“, 1999 = „Тени забытих предков“, Москва 2001; „Зло ће се прелити преко свих обала: Антон Чехов и крај руског реализма“, Београд 2001; „Николај Фјодоров“, Београд 2002; „Истина есть истина, алетейя, вечная память“, Москва, 2004; „Логос, слово и соборность“, Москва 2007; „Црква ће спасити свет: Достојевски и изазови савремене цивилизације“, Пожаревац 2007 = „Церковь спасет мир“, Москва 2008; или: „Этические проблемы иммертологии“, Воронеж 2008. Оснивач и уредник едиције „Логос – Ортодос: Руски боготражитељи“ (коју је чувао под покриветљством и других издавача, нпр. Zepher Book World, Бримо,) из које је изашло преко 120 преведених дела углавном из домена руске религијске философије. ● Изванредним ангажовањем воље – многобројним трибинама, панелима, промоцијама преводâ преко стотину капиталних књига и студија из руске религијске философије, али и писањем, успео је да инаугурише трећи циклус рецепције руске религијске философије код Срба у XX веку (који започиње крајем 1980-тих и почетком 1990-тих година). Захваљујући томе успео је да створи текстуално-културолошке *услове* контекста за још квалитетнији ниво српског доприноса религијско-философском студијском мишљењу

<sup>56</sup> Рани марксизам и атеизам (иако касније превладани) у психолошком смислу уступили су место меланхолији Милошевића, а у епистемолошком смислу нису допустили да се оде даље од агностицизма. Видети нпр.: Илија Марић, „Никола Милошевић о иманентној трансценденцији“, Источник 61-62 (2007) 140-152; „Рани радови Николе Милошевића или меланхолична носталгија за бесконачним“, Летопис Матице српске, књига 480, 5 (2007) 796-814.

<sup>57</sup> О Милошевићу в. нпр: Сл. Грубачић, Ј. Делић (уред.), *Дух и разумевање: Николи Милошевићу у спомен*, Филолошки факултет, Београд 2008.



и истраживању. Његов спис посвећен Фјодорову, примера ради, спада у један од најбоље написаних од великом Русу, што су потврдили и руски стручњаци вишекратним публикавањем тог (и не само тог) рада на руском језику у најеминентнијим издањима и часописима.

16. **Илија Марић** (\*1953 Лука, Босанско Грахово – физикохемичар, философ). Магистрирао 1993. г. на Филозофском факултету БУ, група за философију, са радом: „Платонизам и модерна физика“. Докторирао дисертацијом насловљеном: *Философија на Великој школи*, 2002. ДЕЛА: „Рановизантијска мисао“, 1995; *Платон и модерна физика*, Београд 1997; *Философија и наука*, Београд 1997; *Философија на истоку Европе*, Београд 2002; *Философија на Великој школи*, Београд 2003; *Успон српске философије*, Београд 2004; *На ефеском путу*, Београд 2006; исти (као уредник), *Српски мислиоци: Ксенија Атанасијевић*, Београд 2006. ● Аналогно Меденици, Марић је истакнуто енергизирао делатност издавачког дома Плато (посебно библиотеком На трагу), унутар којег у последње две деценије, концепцијски веома успешним одабиром, поред других публикује низ превода реномираних руских али и византолошких религијско-философских студија (С. Аверинцев, И. Медведев, А. Лосев, П. Флоренски, Л. Шестов...). Марић је и сâм превео више запажених студија из области руске философије на српски језик. Он је веома солидан интерпретатор и аналитичар религијске философије као историјско-философског феномена. Додуше, Марић оспорава епистемолошке претпоставке *строго философске* фундираности *религијске* философије у хришћанском кључу<sup>58</sup>. То његовој мисли даје извесну „чворност“ (не и контрадикторност) у светлу његовог – *упркос томе* – симпатетичког и доприносног интересовања, чак интригираности, религијско-философским конфигурацијама духа<sup>59</sup> (како сведоче анализе философа рецимо Флоренског, Лосева или Шестова). Поред руске религијско-философске мисли, његова истраживања пружају се у подручја истраживања *византијске* философије која је (поред школско-конзервирајућег разрађивања наслеђа јелинске философије) дошла под знатан утицај духовне теорије православља, и *обрнуто*. Такође је уложио респектабилан труд у истраживања *српског* философског наслеђа. С тим у вези уочавамо допринос степеновању *историјске самосвести* не само српске философије, већ и српске религијске философије унутар ње (без обзира како се одлучивали о њеном епистемолошком статусу). Тако и Марић испољава једну за наше прилике недовољно развијану, донедавно чак запостављену, црту философске научне самосвести. Наиме, он утврђује историјско-философску *обавезу* *ре-интерпретације* не само класичних јелинских извора философије, већ и *посебних и помесних изворишта* односних на успоставу специјалних токова и развоја *унутар* (делом и „поврх“) традиције јелинско-европске философије, каква представљају *ромејско-византијски*, али и *руско-византијски* и *српско-византијски* духовно-културални и теоријски кругови философирајућих *Словена*<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Илија Марић, „О ‘хришћанској философији’“, Гледишта 3-4 (1989) 135-145 = прештампано у *Философија на Истоку Европе*, 349-362.

<sup>59</sup> Илија Марић, „Вера и знање“, у *На ефеском путу*, Плато, Београд 2006, 95-101.

<sup>60</sup> О Марићу в. нпр.: Ирина Деретић, „‘Философија источних Словена’, научна критика књиге Илије Марића *Философија на Истоку Европе*, Phlogiston 13 (2005) 191-194 (издавач: Музеј науке и технике Београд).

17. **Слободан Жуњић** (\*1949 Приштина – философ) докторирао на Филозофском факултету БУ дисертацијом насловљеном: *Појам Једног у Аристотеловој метафизици*, 1986. ДЕЛА: „О смислу света и правди Бога“, 1981; „Дамаскинова ‘Дијалектика’ у српској средњовековној филозофији“, 1994; „Дамаскинов лук српске филозофије“, 1994; „Дефиниције филозофије у ‘Дијалектици’ Јована Дамаскина“, 1995; „Настава и систематика филозофије у Византији“, 1995; „О античком наслеђу у византијској филозофији“, 1996; „Увод у историју српске филозофије“, 1999; *Службе Мнемосини: Полемике о самозаборава балканске филозофске свести*, Београд 2007. ● Жуњић је један од значајнијих покретача интеграције свести о византијској филозофији у српску научно-философску средину. Студијама о Јовану Дамаскину, на пример, ради на рехабилитацији несводиве посебности и значаја *византијске* филозофије, и, специјално заинтересовано, ради на утврђењу њених *јелинско-античких* коренова и слојева. У том смислу његова мисао представља значајно проширење српске историјско-философске самосвести. Штавише, он показује учешће и српске средњовековне рецепције процеса развоја ромејско-јелинске филозофије. Он је упечатљив по томе што промовише став о методолошкој и епистемолошкој *проблематичности* не само назива „хришћанска филозофија“ (студијом случаја Византије<sup>61</sup>). То чини метаакритичким опoјмљавањем *јелинског* наслеђа филозофије у Византији („византијска *филозофија*“) као несводивог и неуклопивог у *хришћанску* филозофију (осим споља: термилошки, еклектички...). Стога хришћанску филозофију сматра или *врстом теологије*, или неком *условном врстом филозофије* (чији домет не превазилази „усаглашеност са хришћанским учењем“). Он подвлачи и додаје да је хришћанска филозофија – ипак – еквивокни или дифузни назив за нешто што филозофија није, односно за нешто што (како сматра) строго аутономијски смисао појмовне рефлексије јелинске филозофије *искључује*<sup>62</sup>. Тим становиштем он је – заједно са Марићем – пружио образложен изазов онима који мисле о томе другачије.

18. **Радомир Ђорђевић** (\*1940 Брод, Црна Трава – философ) докторирао на Филозофском факултету у Нишу дисертацијом насловљеном: *О улози хипотезе у науци*, 1980. ДЕЛА: *Од интуиције до хипотезе: изабрани списи из филозофије науке*, Београд 2006; *Човек, вредности и историја: изабрани списи из практичке и српске филозофије*, Београд 2006; *Студије о руској филозофији*, т. 1-2, 2008. ● Уз студије из филозофије науке, Ђорђевић озбиљно истражује традицију српске и, посебно истрајно, традиције руских религијско-философских трагања. Акривично мноштво радова из тих области, са обиљем поузданих информација о непознатим личностима и токовима мишљења, треба сматрати изузетно вредним приложима за успостављање и, штавише, даљи рефлексивни успон српске рецепције религијске филозофије као проблема и подстицаја и за саму филозофију. Учешћем на стотинама трибина организованих ради промоције и упознавања тематике из домена религијске филозофије дао је неизбрисив печат томе процесу.

<sup>61</sup> Уз то додајмо да радећи и на разграничењу хришћанске *теологије* од јелинске *филозофије* у Византији, он закључује како се та поља не могу узајамно поистоветити, према признаје да се *не могу ни сасвим раздвојити*, и то услед услед знатног преклапања, премештања, коинцидирања, утицаја у оба правца, и сличног томе (у чему се ослања на Аверинцева, али и Сидорова: православног монаха и угледног патролога – максимолога).

<sup>62</sup> Слободан Жуњић, „О античком наслеђу у византијској филозофији“, у *Службе Мнемосини...*, Плато, Београд 2007, 320- 321 и даље, 341-342 и даље.

19. **Вера Јанићијевић** (\*1931 Скопје – философ, драматург) магистрирала радом: *Драмско у фабули романа Идиот Фјодора Достојевског*, 1981; докторирала на Филолошком факултету БУ дисертацијом насловљеном: *Велики романи Достојевског и Кантове антиномије*, 1995. ДЕЛА – иста, „Општи приступ византијској философији“, 1990; иста, „Дијалектика – логика у периоду Византије“, 1992; иста, „Платонизам византијског философа Михајла Псела“, 1999; иста, *Велики романи Достојевског и Кантове антиномије*, Београд 1999; иста, „Достојевски у светлу руске религиозне мисли“, 2002. Вреди поменути њен превод дела С. С. Аверинцева, *Византијска философија*, Београд 2008 ● Почетком 90-тих година, међу првима код нас приступа *обнови* философских истраживања византијске философије, посебно са обзиром на трансформације античке јелинске философије у Византији, односно школству империје Ромеја. Поред студија којима тематизује философско-образовни процес у школству Византије, и ангажовању на рецепцији дела Василија Татакиса посвећеног историји византијске философије, приложила је вредан студијски рад којим се Достојевски афирмише као религијско-философски мислилац, али *не своди* на „философа“, пошто указује на у неку руку ексклузиван потенцијал *књижевног* поступка да изрази, ако не разреши, духовне и психолошке контрадикције и пароксизме персонално-егзистенцијално схваћеног бића, и то на начине који су философији *per se* недоступни. У том контексту она, донекле следећи Голосовкера, показује успех Достојевског да захвати интензије и слојеве смисла које философија Канта није кадра да поунутарњи, или чак тематизује.

20. **Милан Суботић** (\*1956 Тузла – философ, политиколог) магистрирао на Факултету политичких наука БУ радом насловљеним: *Политика и политички системи у делима руских словенофила*, 1999; на истом факултету је докторирао дисертацијом насловљеном: *Евроазијство: социјалне и политичке идеје евроазијског покрета руске емиграције*, 2003. ДЕЛА – „Н. Данилевски: теорија културно-историјских типова и словенофилство“, 1995; „К. Н. Леонтјев и руска идеја“, 1995; „Руска идеја као елемент политичке културе Русије“, 1995; „Евроазијска концепција руске историје“, 1995; „Чаадајев о месту и улози Русије у светској историји“, 1996; „Руска идеја у контексту кризе посткомунистичког идентитета“, 1996; „Иван Кирејевски у трагању за синтезом Русије и Европе“, 1997; „Русија између Европе и Азије – цивилизацијске границе и идентитет“, 1997; „Политичке идеје А. Солжењицина“, 1999; „Либерални конзервативизам П. Б. Струвеа“, 2001; *Тумачи руске идеје*, Београд 2001 (са поглављем експлицитно посвећеним односу руских философа према религији); *Солжењицин: анђео историје*, 2007. ● Суботић је веома пажљив истраживач који, поред осталог, покушава да укаже на *политиколошке* претпоставке, али и политичко-социјалне *импликације и последице*, одређених и *религијско-философских* и метафизички заснованих философа (нарочито с обзиром на есхатологизам, месијанизам, хилијазам и сличне идеје), односно на револуционарне и контрареволуционарне идеологије, али и идеологије „трећег пута“, изведене или изводиве из њих (нпр., „беле“, царистичке и „црвене“, совјетске идеје руских револуционара и њихових протовника, и друге, рецимо словенофилске и евроазијске провенијнције)<sup>63</sup>.

<sup>63</sup> О Суботићу в. нпр. Radomir Đorđević, „Milan Subotić: Interpretatori ruske ideje“, Theoria 44:1-4 (2001) 111-114.

21. **Мирослав Ивановић** (\*1955 Зрењанин – философ) ради као научни сарадник Криминолошког института у Београду. ДЕЛА – исти: „Предговор“ делу И. Р. Шафаревича *Русија и светска катастрофа*, 1998; „Проблем чуда“; „О Соловјову“, 2002; „Статус симболичког у религиозном искуству“, 2007; „Филозоф слободе (Берђајев)“, 2007. Ивановић је истакнут преводилац дела из области религијске философије у руском кључу: нпр.: Н. Берђајев, *Дух и слобода...* 1998, С. Хоружиј, *Диптих о тиховању: аскетско учење о човеку у богословском и филозофском тумачењу*, 2002; такође је превео дела К. Леонтјева, Б. Вишеславцева и других. ● Студијама из области религијске философије доприноси разумевању те проблематике код нас. Године 2003. боравио у Институту за философију Руске академије наука ради специјализације из руске философске мисли. Тиме је, такође, успоставио директан контакт са новијим руским религијско-философским истраживачима какав је рецимо академик Сергеј Хоружи (\*1941 Скопин)<sup>64</sup>. Као и остали од поменутих мислилаца активних од почетка деведесетих година XX века, учествује у бројним трибинама и предавањима посвећеним руској религијској философији у Руском дому (где је главни прометер годинама професор Радомир Ђорђевић, уз академике Јеротића и Милошевића), затим у Кући Ђуре Јакшића (где је главни прометер годинама Владимир Меденица), Коларчевом народном универзитету (где је главни прометер годинама академик Јеротић), и на другим местима.

22. **Никола Кајтез** (\*1965 Нови Сад – философ) магистрирао на Философском факултету БУ са радом насловљеним: *Берђајевљева критика метафизике*, 1997; потом докторирао на истом факултету са дисертацијом насловљеном: *Филозофија свејединства В. С. Соловјова*, 2002. ДЕЛА: *Метафизичка афирмација егзистенцијализма*, приказ књиге Габријела Марсела *Бивствовање и имање*, Дневник (Нови Сад 30.08.1989); „Похвала неизрецивом“, приказ књиге Лава Шестова *Атина и Јерусалим*; 1996; „Богатство запостављеног наслеђа“, приказ књиге Николаја О. Лоског *Историја руске филозофије*; „Нови путеви дијалектике“, приказ књиге Николаја Берђајева *Егзистенцијална дијалектика божанског и људског*; *Берђајев: фантом слободе*, 1998; *Демон Соловјова*, 2001; *Цивилизација у служби глобалног зла: генеалогичка глобализација*, Нови Сад 2004. ● Анализом критике метафизике као објективације стваралачког духа – такође експозицијом једне од формативних идеја руске религијске философије, наиме идеје „свејединства“, и то докторском дисертацијом на групи за философију (где је деценијама тако нешто било неизгледно), Кајтез је, методом студија случаја, показао специфичности философске интеграције духовних могућности интуитивне имажинације руске мисли, као и њен критички потенцијал. Тиме прави пажње вредне кораке у правцу промоције религијско-философских студија у Србији. Такође је објасњавајућа његова деконструкција глобализма и прорасле планетарне моћи цивилизације корпоративне експлоатације и сходних облика пропагандистичке редукције мишљења и понашања, и то са становишта вишезначног религијско-философског

<sup>64</sup> О Сергеју Хоружију упутно пише: Радомир Ђорђевић, „Философска истраживања у Русији. Хоружијев круг“, у Сергеј Хоружиј, *Диптих о тиховању: аскетско учење о човеку у богословском и филозофском тумачењу*, Бримо, Београд 148-154.

персонализма (са наносима из учења Паскала, Унамуна, Касирера, Берђајева и других)<sup>65</sup>.

23. **Радоје Головић** (\*1969 Никшић – философ) докторирао дисертацијом насловљеном: *Философија преображеног ероса и метафизика срца Б. П. Вишеславцева*, 2003. ДЕЛА: „Значење и карактер Апсолута и појам бесконачности у философији Б. П. Вишеславцева“, 2001; „Метафизика срца у руској философској култури“, 2003; „Метафизика срца Б. П. Вишеславцева“, 2003. ● Њега одликује чињеница да је дисертацију одбранио у Москви, под менторском супервизијом изврсног познаваоца руске религијско-философске традиције, професора М. А. Маслина. Институционално је потврђен у оквирима философског академског живота Философског факултета у Никшићу (Црна Гора), па се и тиме да осветити процес рехабилитације и тенденција рецепцијском *поусвојењу и осазнавању* главних идеја руске философске мисли у ширем српском културном простору. Студијом случаја важног мислиоца, Головић следује примеру многих српских истраживача религијске философије који, путем таквих усредсређења, осветљавају системске проблеме односа философије и религије, философе и теологије, питања идентитета саме религијске философије наспрам философије религије. У његовом случају српска култура обогаћена је за разуђен и одговоран увид у такозвану *метафизику срца*, са пратећим епистемолошким, антрополошким и духовним претпоставкама, а поводом дела Бориса Вишеславцева.

24. **Владимир Цветковић** (\*1970 Ниш – теолог, философ) под менторством А. Лаута (Andrew Louth) магистрирао теологију на Дарамском универзитету у Енглеској радом насловљеним: *Ontologies of Freedom and Necessities = Онтологије слободе и нужности*, 2001; на Философском факултету у Београду одбранио докторску дисертацију под насловом: *Учење о времену код Светог Григорија Нисијског и Светог Максима Исповедника*, 2007. ДЕЛА: научне одреднице о рецепцији Августина на православном Истоку (у издању Оксфордског универзитета), у оквиру пројекта на универзитету St. Andrews (Шкотска) одређеног овако: „После Августина: преглед рецепција његове мисли од 430. до 2000. године“, „Јевреји, хришћани и пагани у антици – критика и апологетика“ у вези са делом Светог Иринеја Лионског. ● Припада млађој генерацији истраживача са посебно развијеним интересовањем за односе античког наслеђа философије и патристичког наслеђа теологије и теолошко-философске мисли.

25. **Богдан Лубардић** (\*1964 Дар ес Салам, Танзанија – философ, теолог) магистрирао на Православном богословском факултету радом насловљеним: *Дијалектика личног и безличног у религијској философији Н. Берђајева*, 2003<sup>66</sup>. ДЕЛА – „Геополитички енциклопедизам Microsoft-а“, 1996; „Хришћанство, инкултурација, биће књиге“, 2000; „Хришћанска философија Сергеја Булгакова: између Софије и софиологије“, 2002; *Николај Берђајев између Ungrund-a и Оца*, Београд 2003 (прва књига о унgrundологији Берђајева код нас)<sup>67</sup>; „Апофатика и катафати-

<sup>65</sup> О Кајтезу в. нпр: Saša Gajić, „Nikola Kažtez: *Civilizacija u službi zla* (Novi Sad 2004)“, Nova srpska politička misao.

<sup>66</sup> Богољуб Шијаковић, „Богдан Лубардић: *Берђајев између Ungrund-a и Оца* (Београд: Бримо 2003)“ [беседа на промоцији истоимене књиге у Дому Ђуре Јакшића 23.04.2003], Богословље 1-2 (2003) 299-301.

<sup>67</sup> Тим поводом треба споменути философињу **Сању Милић** и њену вредну студију о Николају Берђајеву која представља промоцију посебне смислености руске религијске философије: Сања Ми-

ка: теолошко тумачење и философско објашњење“, 2004; „‘Fides et ratio’: lettura in prospettiva Ortodossa“, у А. Livi e G. Lorzio (уред.), *Il desiderio di conoscere la verità*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2005; „Од логике разума до металогике вере: хришћанска философија Лава Шестова и апофатика“, СФД, Београд 2007; „Конституција православне естетике аскетизма у делу Милорада Лазића – духовни, теолошки и философски елементи“, 2007; „Схватање философије у теолошкој мисли Атанасија Јевтића“, Део I (Београд 2007) и Део II (Београд 2008); „The Identity of Christians in Church and in State“, Georgetown University Press, Washington 2008; *Јустин Ђелијски и Русија: путеви реценције руске философије и теологије* [у припреми за штампу]. Превео је историју руске философије од Фредерика Коплстона, историју византијске христологије Јована Мајендорфа, историју мистичког богосагледавања на православном Истоку од Владимира Лоског, и друге студије. ● Покушава да проблем односа теологије и философије, укључујући питање о религијској философији, системски постави унутар традиције православне духовности. Такође ради на разумевању словенско-византијских доприноса религијској философији и философији религије, нарочито с обзиром на духовне потенцијале критике (што га је водило и критици политике глобалистичке моћи над човеком и природом, али и хеременутици неопажених могућности концептуализације културе).

26. **Владан Перишић** (\*1956 Подгорица – философ) докторску дисертацију одбранио у Сарајеву из тематике односа хришћанске философије и платонизма. ДЕЛА: „Рано хришћанство и грчка философија“, 1984; „Молитва ума и молитва срца: прилог разумевању исихастичке антропологије“, 1989; „Personhood and Nature: An Orthodox Theological Reflection on Human Rights“, 1991; „Can we speak about a Patristic Theory of Ideas?“, 1993; „Личност и природа: православно размишљање о људским правима“, *Раскрића: студије о јелинској и хришћанској философији*, Београд 1996; „Личност и суштина у теологији Светог Григорија Паламе“, 2004; исти „Pistis: Philosophical-Scientific and Biblical-Patristic Conception of Faith“, 2005. ● Низом радова поставио је претпоставке за разумевање односа патролошке теоријске мисли према наслеђу античко-јелинске и византијско-ромејске философије. Такође, код нас подстакао расправу о епистемолошком статусу могућности хришћанске философије отаца Цркве, и значењима „хришћанског платонизма“. Карактеристичном промишљеношћу и логичком јасноћом аргументата, он у више радова варира идеју о хришћанској философији као философији sui generis чија улога јесте да философски освести и експонира садржаје смисла који су у откривењу дати *имплицитно*, и, потом, да те садржаје изложи философском и теолошком разматрању. Унапредио философско-логичку критику подумеваних, или конфузно појмљених потенцијала философско-теолошког мишљења *отаца Цркве* (Игњатије Антиохијски, Максим Исповедник, Григорије Палама). Заступа став да философија и теологија, уколико се одговарајуће интерпретирају, нису непомирљиво искључујуће формације људског духа.

---

лић, *Учење Николаја Берђајева у светлу грчке философије и источно-хришћанске апофатике (појам Ungrund-а у космологији и антропологији)*, Ars Libri, Београд 2007; такође в. иста „Појам стварања у религијској мисли Николаја Берђајева“, Богословље 1-2 (2003) 229-238; иста, „Појам Ungrund-а у религијској антропологији Николаја Берђајева“, Истина 16-18 (2006) 313-332.

27. **Богољуб Шијаковић** (\*1955 Никшић – философ) на Филозофском факултету у Сарајеву одбранио докторску дисертацију насловљену: *Mythos, Physis, Psyche: огледање у предсократовској ‘онтологији’ и ‘психологији’*, 1986 (= Никшић / Београд 1991). ДЕЛА: *Zoon politikon*, 1994; *Хермесова крила*, 1994; *Amicus Hermes: Aufsätze zur Hermeneutik der griechischen Philosophie*, 1996; *Историја, одговорност, светост*, 1997; *Критика балканистичког дискурса*, 2000; *Bibliographia Praesocratica*, 2001; *Пред лицем другог: fuga у огледима*, Никшић – Београд 2002; *Between God and Man: Essays in Greek and Christian Thought*, 2002 (у том зборнику налазимо следеће значајне студије које су настале раније: „Парадоксија мистичког богопознања“ 1993; „Познање Бога и превладавање дистанције“, 1995, „Светост и одговорност“, 1997; „О природи зла“, 1999; или: „О жртви и памћењу“, 2000); такође вредни прилози јесу, рецимо: „Напомене о Левинасу и онтологији“, 2003; или „Философија у контексту хришћанске културе...“, 2007. Шијаковић је покретач и оснивач два часописа за дијалог теологије и философије: *Луча* и *Philotheos*. Не мање важно 2006, уз договор и сагласност чланова Колегијума ПБФ БУ, и сарадњу Министарства науке, покреће пројекат концептуализације и ускладиштења прилога за историју српске теологије: *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, том 1, ПБФ БУ, Београд 2006; том 2, ПБФ БУ, Београд 2007; том 3 и том 4, ПБФ БУ, Београд 2008. Не треба занемарити уреднички ангажман Шијаковића на критичком издању капиталног дела Татакиса *Византијска философија*, Београд – Никшић <sup>2</sup>2002; или уреднички рад на компендијумском сабирању оригиналних текстова значајних црквених отаца, као и критичко-теоријских студија о њима, на пример Дионисија Ареопагите, Јована Дамаскина, Маскима Исповедника, Григорија Паламе (потоње је у припреми), упоредити нпр.: *Αρχή και τέλος: аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника*, Никшић 2006. ● Огромном енергијом покренуо нове процесе рецепције и осмишљавања теолошко-философских и религијско-философских могућности мишљења православног Истока, нарочито у контексту српске теоријско-научне мисли. Аналогно Перишићу, радом озбиљне ре-рецепције, низом студијских прилога успоставља осавремене претпоставке за разумевање односа патролошке теоријске мисли према наслеђу античко-јелинске и византијско-ромејске философије. Тиме је дао значајан допринос реконцептуализацији могућности мишљења хришћанске философије: не само истанчаним објашњавањем хришћанизованих функција *античке* философске терминологије и сходних идеја (а осветлио је и димензије прелаза митоса у логос код *Јелина*), већ продорним разумевањем *нових могућности ума* услед отварања металогичком и метарационалистичком смислу откривења. Тако је отворио савремену српску филозофску мисао у религијском смислу, уједно позитивно ревалоризујући значај философије на запостављеном византијском Истоку (притом одбацује артифицијелно раздвајање теологије и философије у контексту Византијске православне културе, и то посматрањем односа њихове вишеструке испреплетаности, уз свест о њиховим разликама). У вези са тиме посебно су вредни његови херменеутичко-етички прилози *философији одговорности* према „другоме“ (autrui) као врсти метаморалистичког степеновања вредности хришћанског слоја философије етике и философије културе (у дослуху са томе одговарајућом *философијом персонали-*

зма коју огледа и у критици обезличујућих и денационализујућих ефеката глобализације као идеологије експлоатације *sui generis*).

### 3.4. Српска теологија философије и-или философска теологија

**Одређење:** Под српском „философском теологијом“ подразумевамо теоријске доприносе угледних српских теолога који су схватили и прихватили значај *дијалога са философијом*. Ипак, предложеној категорију узимамо *условно* зато што неки од *философирајућих теолога* не би пристали да их (само) тако одредимо (будући да та синтагма може сугерисати нешто што они не заступају, наиме „спекулативну теологију“ интелектуалистичког типа). Поврх тога и далеко важније, то узимамо условно и зато што „философску теологију“ они сâми често називају *хришћанском философијом* (што, онда, њих прикључује религијским философијама такође, нарочито ако су у томе оригинални или самосвојни, а неретко јесу). Зато заправо говоримо о *философирајућим теолозима: теолозима* који притом могу наступати у име и одређене *теологије философије*. Сходно *томе*, предлажемо да одређење српске философске теологије буде ваљано када су задовољени следећи услови:

(а) када се јасно успоставља и спроводи свест о неопходности места за *философску саморефлексију теологије* унутар курикулума *богословског* система наука;

(б) када се јасно успоставља и спроводи свест о неопходности места за *философску саморефлексију теологије* с обзиром на дијалог са системом *философских наука* и дисциплина: како у историјском тако и у структуралном смислу; и најзад

(в) када се захваљујући спровођењу услова (а) и (б) покушава изградња *модела* за теолошку критику културе (и) философије уз позивање *и на философска* а не само духовна или теолошка средства.

28. **Николај Велимировић** (1880 Лелић – 1956 Либертвил САД – теолог, философ) докторирао из теологије на Старокатоличком факултету у Берну са тезом: *Вера у Васкрсење Христово као основна догма Апостолске Цркве*, 1908; потом припрема докторат из философије на Оксфорду (Краљев колеџ = King’s College), али га брани на француском у Женеви, с насловом тезе *Философија Берклија*, 1909; у Халеу (Немачка) брани дисертацију под насловом *Ниче и Достојевски*, 1911<sup>68</sup>. Заслужио је и низ доктората *honoris causa*. ДЕЛА: *Религија Његошева*, 1911; *Serbia’s place in Human History*, 1915; *Религиозни дух Словена*, 1916; *Речи о Свечовеку*, 1920; *Молитве на језеру*, 1922; *Рат и Библија*, 1931; *Симболи и сигнали*, 1932; „Три авети европске цивилизације“, 1939 (постхумно 1991); *Номологија*, 1940; *Изнад Истока и Запада*, 1995; *Балкански Златоуст: изабрани списи Владике Николаја*, Хиландар 2005; *Српски народ као теодул*, (постхумно) 1984, 1996; *Косово и Видовдан*, (постхумно) 1988; *Сан о словенској религији*, (постхумно) 1996; *Оче наш као основа друштвеног живота*, (постхумно) 1998; *Индијска писма*, (постхумно) 2000; *О Европи; Духовни препород Европе*, (постхумно) 2003

<sup>68</sup> Тај податак ослањамо на извештај дат у: Иринеј Добријевић, „Свети Николај Жички: савремени сведок православља“, у А. Јевтић (уред.), *Свети Владика Николај Охридски и Жички*, Епархија Жичка, Жича – Краљево 2003, 451.



– и десетине других књига, студија и огледа (Сабрана дела Велимировића видети у издању Гласа Цркве из Ваљева: од 1996. до 2003. изашло 20 томова). ● Стотинама студија и огледа теолошко-философског садржаја Велимировић вероватно најеминентнији српски теолог и религијски философ XX века. Својим строжије философским студијама о Ничеу и Достојевском изградио је православне основе за критику ничеанске идеје надчовека у име идеје „Свечовека“ којом даје сопствени печат достојевскијанској критици западне културе. Тематизацијом философије Џорџа Барклија укључио се у анализу барклијевског радикалног идеализма (тимае уједно инаугурисао рецепију Барклијеве философије у српским теолошким круговима у чему га следе Ксенија Атанасијевић, касније Владан Д. Поповић<sup>69</sup>). Увео је и разрадио идеју *српске философије историје* у духовном кључу, и то преко идеје народно-црквене „теодулије“, што је повезивао са идеалом „светосавља“ као основне идеје и сврхе историјског постојања српског народа и културе у хришћанско-православном смислу. Сходно основним вредностима православне црквено-народне духовности развио радикално заоштрениу критику културе западног хуманизма, премда у покушају превладавања који је означио као мишљење „изнад Истока и Запада“. Формирао читав религијско-философски слој наше хришћанске и националне културе у XX веку, и омогућио замах развоју српске теолошко-философске мисли, у чему га по утицају превазилази тек Сава Немањић (1175-1235)<sup>70</sup>.

29. **Јустин Поповић** (1894 Врање – 1979 Ћелије, Ваљево – теолог) докторирао у Атини са дисертацијом насловљеном: *Проблем личности и познања по учењу Макарија Египатског*, Атина 1926 = *Τὸ πρόβλημα τῆς προσωπικότητος καὶ τῆς γνώσεως κατὰ τὸν Ἅγιον Μακάριον τὸν Αἰγύπτιον*, Ἀθήνησι 1926 (= Сабрана дела, т. 8, 1999). ДЕЛА: *Философија и религија Достојевског*, 1922-24 (= Сабрана дела, т. 6, 1999); „В. В. Зењковски, ‘Руски мислиоци и Европа’“, 1923; „Кризис хуманизма“, 1924; „Од Аријевог до модерног европског аријанизма“, 1925; *Гносеологија Исака Сирина*, Сремски Карловци 1927 (= Сабрана дела, т. 8, 1999); „Наша интелигенција и наша Црква“, 1926; „Између двеју култура: европске човечанске и Светоавске Богочовечанске“, 1928; *Достојевски о Европи и словенству*, Београд 1940 (= Сабрана дела, т. 7, 1999); „Достојевски као пророк и апостол православног реализма“, 1940; *Светосавље као философија живота*, (Минхен 1953) Ваљево 1993 (= Сабрана дела, т. 4а, 2001); *Философске урвине*, (Минхен 1957) Београд 1987 (= Сабрана дела, т. 9, 1999) – у потоњем зборнику<sup>71</sup> огледа истичу се рецимо следећи радови: исти „Зеница трагизма“, „Европски човек на жеравичној раскрсници“, 1925; „Прогрес у воденици смрти“, 1933; „Између две философије“, 1936; „На вододелници култура“, „О рају руске душе“, 1939; „Рођење бескрајности“, „Побуна крпеља“. Од скора редовно излази критичко издање *Сабраних дела* Јустина Поповића = *Сабрана дела светог Јустина Новог у 30 књига*, издавачи: Наследници оца Јустина и манастир Ћелије код Ваљева, Но-

<sup>69</sup> Владан Д. Поповић, „Баркли о Богу и материји“, Теолошки погледи 1-2 (1976) (140 сс). – Ксенија Атанасијевића: „Један поглед на филозофију Џорџа Барклија“, Човечанство 1 (1940) 5-7.

<sup>70</sup> О Велимировићу в. нпр. Радван Биговић, „Једна метафизика панхуманизма“, у Атанасије Јевтић (уред.), *Свети владика охридски и жички Николај*, Жича – Краљево 2003, 383-400.

<sup>71</sup> Већи број огледа у томе зборнику објављиван је у предатним часописима, нпр. у Хришћанском животу, Богословљу и другима (видети Библиографију Оца Јустина у часопису „Богословље“ 1-2 [1980] 149-164).

ви дани, Београд 1998—... ● Основни допринос Поповића огледа се у обнови *светоотачке* духовне мисли у контексту теолошке и хришћанско-философске критике модерне културе европског просветителског хуманизма. У те сврхе развија теолошко-философски интониране идеје „богочовештва“, „логосности“ и „светосавља“ као елементе посебне „философије живота“ Истока (и хришћанства Истока) коју радикално, не ретко „или-или“ начином, супротставља „животу философије“ и теологије Запада (хришћанству Запада: римокатоличком и протестантском). Упркос радикализму, или њему захваљујући (свакако због изванредног удубљења умне пажње у идеје доба уз небивалу увереност у снагу православног предања) отвара *српску* расправу о потенцијалима *новопатристичке* синтезе мишљења, са академског нивоа који пре тога није досегнут. Десетинама драгоцених списа успоставио полазишта за обнову и ново опојмљење светоотачко-православне и руско-православне мисли: у маниру бескомпромисне (личном светошћу аутентизоване) полемолошке конфронтације православља и световне културе Запада, исписујући провокативан и подстицајан – *теохуманистички* изазов секуларном интелектуализму<sup>72</sup>.

30. **Атанасије Јевтић** (\*1938 Дивци, Ваљево – теолог) докторирао у Атини дисертацијом насловљеном: *Εκκλησιολογία ἀποστόλου Παύλου κατὰ τὸν ἑρὸν Χρυσόστομο, Ἀθήναι* 1967. ДЕЛА: „Човек у Богочовеку Христу и нихилизација човека у Сартровом егзистенцијализму“, 1969; „Ориген и грчка философија“, 1978; „Философија и теолошко мишљење“, *Theoria* 1981<sup>73</sup>; „О личности и заједници људској – два текста Ф. М. Достојевскога“, 1981; „Философија и мистика“ ([Са јавне дискусије вођене у Дому омладине у Београду, јануар 1983]); „Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије“, 1983; „Ὁρθοδοξία καὶ Μαρξισμός“, 1983; „Пролегомена за исихастичку гносеологију“, 1984; „Онај Који Јесте – Живи и истинити Бог Св. Григорија Паламе“, 1984; „Сусрет схоластике и исихазма код Нила Кавасиле“, 1985; „Σοσιαλισμός καὶ ἐκκλησιαστικὴ κοινότητα. Σχόλιο σ’ ἕνα κείμενο τοῦ Ντοστογιέφσκυ“, 1985; „Црква и криза хуманизма данас“, 1988 [предавање изложено на скупу Филозофског друштва Србије и Института за философију у Београду, 1988<sup>74</sup>]; *Философија и теологија*, Врњачка Бања (1994)

<sup>72</sup> О Поповићу смо исцрпно писали, па овде дајемо тек минималан аднотацијски коментар: в. Б. Лубардић, „Рецепција руске религијске философије у делу архимандрита др Јустина Поповића“, у Б. Шијаковић (уред.), *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, том 1, ПБФ БУ, Београд 2007, 63-90 = исто, *Богословље* 1-2 (2006) 63-90.

<sup>73</sup> Цео број посвећен је тематизацији односа философије и теологије, укључујући низ питања, од којих је једно дотакло и проблем хришћанске философије. О томе сведочи редакцијски тематски наднаслов „*Filozofija i teološko mišljenje*“, *Theoria*, god. XXIV, br. 2-3 (1981) 3-111. У збирну анкету укључени су следећи мислиоци: Т. Иванчић, А. Јевтић, Ј. Јухант, Д. Калезић, А. Крешић, А. Стрес, И. Урбанчић и Т. Вереш. У наставку су објављени и огледи у функцији темата броја, и то следећих аутора: Ј. Moltmann-а, С. Жуњића, К. Мача-е, А. Празића и А. Радовића. Текстови Атанасија Јевтића (стр. 11-12, 19-23, 28-29, 33-34, 39-40, 43-44, 48 = Владика Атанасије, „Философија и теолошко мишљење“ = тј. у *Философија и теологија*, Врњачка Бања 1994 [2004], 193-213) и Димитрија Калезића (стр. 14-15, 24-25, 29-30, 35-36, 45-46, 57-58, 60) дати су у анкетарном блоку; а засебно је дат текст Амфилохије Радовића („Суочавање боžанске и људске егзистенције“, стр. 107-111 = Митрополит Амфилохије, *Основи православног васпитања*, Св. Симеон Мироточиви, Врњачка Бања 1993, 13-23).

<sup>74</sup> Атанасије Јевтић, „Црква и криза хуманизма данас“, у *Загрљај светова*, Символ, Србиње 1996, 43 [То је предавање изложено на скупу Филозофског друштва Србије и Института за философију у Београду, 1988]. У том предавању Јевтић се осврнуо на предавање некадашњег дисидента и праксис-

<sup>2</sup>2004 – необјављени радови: „Πλάτων – Πλωτίνος καὶ ἡ χριστιανικὴ σκέψη“, 1983; „Οὐμανισμὸς τοῦ Ἁγίου Νικολάου τοῦ Καβάσιλα“, 1983; „Платонизам и апофатичко богословље у списима Дионисија Ареопагита“ (н. д.); „Човек између две етике – хришћанске и марксистичке“ (1990). Епископ Јевтић је превео семиналан религијско-философски спис Георгија Флоровског, *Μεταφυσικὴи преду-слови утопизма*, Београд 1991. ● Истакао се као еминентан настављач пројекта Јустина Поповића, нарочито с обзиром на дијалог православља са хуманистичком културом западне Европе. У односу на Поповића он академски-научно још прецизније, и разумејније, тематизује и проблематизује философију, како философију у секуларном тако и философију у религијском виду њених могућих фундарања. Сведочанство томе јесте низ парадигматичких студија које се, по правилу, херменеутички и апологијски држе модела дијалога православне црквене духовности и философије – с обзиром на философско-критичке потенцијале управо православног *духовног мишљења* (ослоњеног на стварност исихастичке аскетике). Стога се може рећи да је он успео да диференцира, и изложи, сопствену синтезу православне хришћанске философије. У његовом мишљењу посебан статус у тој расправи добија идеја „саборности“ коју (уз остале идеје православних српских религијских философа, нпр. „логосност“, „теандрономија“, „заветност“, „светосавље“...) епистемолошки користи у сврху критике индивидуалистичке, монолошке и објективистичке гносеологије хуманизма, али, и ради осмишљавања посебне хришћанске философије историје (специјално с увидом у смисао *српске* народно-националне црквености у њој)<sup>75</sup>.

31. **Амфилохије Радовић** (\*1938 Баре Радовића – теолог) докторирао у Атини дисертацијом насловљеном: *Ταјна Свете Τροјице по учењу Григорија Παλαμα* (превели еп. Атанасије (Јевтић) и Дејан Ристић, Острог 2006) = *Αμφιλοχίου Ράντοβιτς: Το μυστήριο της Αγίας Τριάδος κατά τον άγ. Γρηγόριον Παλαμά, Ἀθήναι* 1973 = штампано грчко издање: Патријаршијски институт за светоотачке студије, Солун 1991; у скраћеном облику: Hieromoine Amphilochios (Radovitch), „Le mystère de la Saint Trinité selon saint Grégoire Palamas“, 1975. ДЕЛА: „Le ‘Filioque’ et l’nergie incréé de la Saint Trinité selon la doctrine de saint Grégoire Palamas“, 1975; исти. „Прожимање тварног и нетварног бића по Св. Максиму Исповеднику“, 1975; *Тумачење Старог завета кроз векове*, Београд 1979 = допуњено издање: *Историјски пресјек тумачења Старог завета*, Никшић 1995; *Основи православног васпитања: огледи и чланци*, Врњачка Бања 1983; „Мистика богочовечанског реализма“, 1983; „Темељи светосавске философије“, 1991; *Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића*, Врњачка Бања 1996, и други радови. Огледа се преводима важних студија, нпр. рада А. Солжењицина, „Покајање и самоограничење као категорија националног живота“, 1975; или рад Ј. Зизјуласа, „Од маске до личности: богословље светих отаца о појму личности“, 1985. ● Аналогно Јевтићу, истакао се као еминентан настављач пројекта Јустина

философа Миладина Животића (1930-1997) в.: М Životić, *Egzistencija, realnost i sloboda*, Ideje, Beograd 1973.

<sup>75</sup> О Јевтићу смо исцрпно писали, па овде дајемо тек аднотацијски коментар: в. Б. Лубардић, „Схватање философије у теолошкој мисли епископа др Атанасија Јевтића“, Део I, у Б. Шијаковић (уред.), *Српска теологија у двадесетом веку – истраживачки проблеми и резултати*, том 2, ПБФ БУ, Београд 2007, 177-215; Део II те студије излази у 3 тому наведеног зборника (Београд 2008).

Поповића. Огромним доприносом треба сматрати његову студију из тријадолошких претпоставки духовне теологије Григорија Паламе, будући да је излаже уз дубока обасјања начина и смисла трансформације јелинских, посебно аристотеловских идеја и термина (имплицитних) у делу солунског Епископа, а с аспекта освешћења и појмовног експозиционирања духовности и теорије исихазма. Уз Јевтића, Радовић је дао немерљив прилог *опојмљењу* потенцијала исихазма за позитивно а критичко учешће у савременој дебати о „(ново)хуманизму“ глобализованог света историјско-културалног живота човечанства. Значајан је његов прилог српској страни дебате о односу између источне (ромејске и словенске) и западне (латинске и протестантске) парадигме цивилизације и културе, нарочито у моделу српске стране те расправе, врлином критичких превредновања философско-(те)хуманистичког статуса мисли П. П. Његоша, В. Карацића и Доситеја Обрадовића. Изузетно је важан и *педагошки* слој и мотив његове употребе теологије и философије.

32. **Игњатије Мидић** (\*1954 Кнез село, Ниш – теолог) под менторским руководством јелинског теолога и академика Грчке академије наука, митрополита Јована Зизјуласа докторирао 1987. г. у Атини дисертацијом насловљеном: *Тајна Цркве: систематско-ерминевтички приступ тајни Цркве по Светом Максиму Исповеднику*. ДЕЛА: „Есхатолошка димензија Цркве и њен утицај на хришћански живот“, 1989; „Православна антропологија и савремени егзистенцијализам“, 1990; „Судбина, грех, слобода“, (1990) 1995; „Кратко размишљање о Косовском завету у контексту данашњих збивања у Србији“, 1991; „Заједница у љубави“, 1994; *Сећање на будућност*, Београд 1995 – у том зборнику огледа издвајамо следеће: „Оваплоћење и Спаситељ у хришћанском учењу“, (1990) 1995; „Од слободе као бунта до слободе као бића“, (1990) 1995; исти „Црква и њен идентитет“ (1993<sup>76</sup>) 1995; „Од Бога као више силе до Бога као Личности“, (1993) 1995; „Православље као лек против смрти“, (1993) 1995; „Савремени свет и Православна црква“, (1993) 1995; „Православна духовност данас“, (1994) 1995; „Између морализма и национализма“, (1994) 1995; такође су веома вредни и следећи радови: „Страдање као изазов људској слободи“, 1998; „Онтологија и етика у светлу христологије Светог Максима“, 2003 и други. ● Његова мисао изграђује теолошку критику идеологије секуларизма и оних облика философије које секуларизму служе у сврхе идеолошког самозаснивања. Заједно са тим, а то је важно, он осветљава философске димензије *евхаристијско-еклисиолошки* фундираног теолошког мишљења, опет, као и претходници (Поповић, Јевтић и др), не губећи из вида продубљене видове патролошко-црквене рецепције наслеђа античке философије. Подстакнут теолошко-философском синтезом Јована Зизјуласа, а на трагу учења Максима Исповедника, развио је особен и подстицајан вид, да кажемо, еклисијално-евхаристијског персонализма који употребљава у расправи која обједињује низ проблема мишљења: од објективације слободе и личности, преко искушења национализма и становишта моралистичко-јуридичке социологије, до теоеколошке критике усмрћујућих ефеката индустријско-технолошке цивилизације експлоатације и разобручене моћи. Посебно је важна његова обнова мисли Максима Исповедника у српској култури, уједно обнова увида у философско-идејно

<sup>76</sup> У заградама дајемо годину када је рад први пут објављен посебно (изван поменутог зборника).

и философско-терминолошко богатство византијско-максимовске синтезе наслеђа антике<sup>77</sup>.

33. **Димитрије Калезић** (\*1937 Кликоваче, Спуж – теолог, филолог) докторирао у Београду дисертацијом насловљеном *Антропологија философије свејединства и Библија*, 1975 (похађао наставу философије на Филозофском факултету у Бечу). ДЕЛА: *Етика Горскога вијенца*, Сремски Карловци 1969 (Београд 21987); *Руска философија свејединства: историја и теорија*, Београд 1978; упутан је и важан рад којим освешћује рецепцију *философских* студија у Српској православној цркви: „Кратак преглед философског рада у СПЦ“, у Претконгресни зборник: Први конгрес југословенских философа, Будва 5-7. мај 1988, 37-44; „Секуларизација као проблем религије“, 1993; „Допринос руских теолога и религиозних философа развоју религиозне тематике код Срба“, 1994; *Антропологија философије свејединства и Библија*, Београд 2005. Сабрана дела Димитрија Калезића почела су да излазе од 2005. г. у окриљу сарадње Митрополије Београдско-карловачке и Православног богословског факултета Сарајевског универзитета (штампа: Патријаршија СПЦ): од предвиђених 18 томова изашло је 12 у два од три кола. ● Калезић је међу првима подузео амбициознију анализу и промоцију идеја руске религијске философије у Србији послератног периода. Од почетка седамдесетих година он подстиче повратак руским религијско-философским учитељима духа (нарочито истражујући религијско-философски повратак руских философа *библијској* антропологији): у контрасту према монотонији марксистичког „научног“ погледа на свет религије којим се ова код нас денунцирала „споља“. Написао је десетине огледа и студија из области руске религијске философије, такође из области односа философије, теологије и *теорије књижевности*. Истакао се тумачењем философско-теолошких основа хришћанске етике у делу Његоша<sup>78</sup>, премда ништа мање нису вредне његове критичко-лингвистичке студије из светоотачког философско-теолошког терминолошког наслеђа у корпусу списа Светога Саве Немањића. Превео је капитална дела руске философије, каква су рецимо: П. Флоренски, *Иконостас*, Никшић 1990, или В. Бичков, *Византијска естетика: теоријски проблеми*, Београд 1991.

34. **Радован Биговић** (\*1956 Никшић – философ, теолог) докторирао је на Православном богословском факултету дисертацијом насловљеном: *Основи богословско-философске мисли Николаја Велимировића*, 1992. ДЕЛА: „Црква, политика, демократија; начела православне философије политике“, у Славко Гавриловић и други (уред.), *Европа и Срби: европски културни идентитети и национални идентитети европских народа – положај и перспективе српског културног идентитета у европској култури*, Нови Сад 1996; „Идентитет Цркве“, 1996; *Од свечовека до Богочовека: хришћанска философија владике Николаја Велимировића*, Београд 1998; *Црква и друштво*, Београд 2000 (преведено на бугарски језик); „О делу *Изнад Истока и Запада* Николаја Велимировића“, 2002; „Номологија Св.

<sup>77</sup> О Мидићу видети: Златко Матић (уред.), *Владика Игнатије – десет година на трону браничевских епископа*, Просветни одбор Епархије браничевске, Пожаревац 2006; такође в. Александар Ђаковац, „Приказ ‘Споменице – Владика Игнатије’ Златка Матића“, *васкршњи број часописа Саборност* 13:1 (2007) 105-112.

<sup>78</sup> Видети његову критичку анализу *философске* литературе о Његошу: Д. Калезић, *Етика Горског Вијенца*, Сремски Карловци 1969 (друго и допуњено издање у издању Православља: посебна издања, Београд 1987, 156 сс).

Николаја (Велимировића)<sup>4</sup>, 2007. ● Мисао Биговића одликује се покушајем политиколошке и социјерелигијске ретематизације духовне смислотворности Православне цркве у историјско-друштвеном животу Срба. Дао је први систематичнији покушај интерпретације и вредновања хришћанско-филозофских идеја мисли Николаја Велимировића у нас. Карактеристични су његови проевропски – такође неантикуменистички – интегративни напори на еманципацији српске религијске свести од национализма и ауторитарних облика зилотског самопостављања: у прилог отворенијој, комплекснијој и одговорнијој улози религијског смисла у српском друштву као члану европске заједнице народа и култура.

35. **Жарко Гавриловић** (\*1933 Дрежник, Ужице – теолог): као постдипломац боравио у Оксфорду (1967–1970). Докторирао на Православном богословском факултету 1973. г. Такође докторирао на Филозофском факултету у Београду, са тезом насловљеном: *Претпоставке за једну филозофију религије у делу Божидача Кнежевића*, 1985. ДЕЛА: *На бранику вере и нације*, 1986; *Филозофија религије у делу Божидача Кнежевића* (ауторско издање, Београд 1988); *Косовски завет српског народа*, 1989. ● Студијски рад Гавриловића о филозофији религије у делу Божидача Кнежевића представља прву докторску дисертацију у нас којом се симпатетички валоризује Божидар Кнежевић као филозоф религије, па то уједно представља и подстицај истраживању српске филозофске баштине, што је одраз изграђене народно-националне историјске самосвести, веома својствен кругу српских религијских филозофа. Покушао је да теоријски осмисли православни патриотизам и везу православног вероисповедања са заштитом народно-националних карактеристика и вредности каквим се пројављују у историјском животу српског народа, доводећи поенте до тврдог радикализма који је изазивао полемичке реакције<sup>79</sup>.

### 3.5. Српско историографско-критичко истраживање (српске) религијске филозофије

**Одређење:** Српско историографско-критичко истраживање (српске) религијске филозофије одредићемо преко задовољности макар следећег (ако не довољног, свакако нужног) услова:

(а) Критичко припремање извора за појмовно-системске синтезе и уопштавања, као и историјско-филозофске рефлексije наслеђа матичне филозофске и религијске традиције.

36. **Драгољуб Драгојловић** (\*1928 Рађево Село, Ваљево – филолог, историчар) докторирао 1965. г. на Филолошком факултету БУ са дисертацијом посвећеној српским редакцијама списа *Фисиолог*. ДЕЛА – Написао вредну студију о историји филозофске мисли Срба у добу средњовековља: *Историја филозофске мисли у Срба епохе феудализма*, 1998; такође пружио и следеће важне прилоге за саморазумевање *средњовековног* наслеђа филозофско-теолошких токова у Срба: „Учење античких филозофа о свејединству у српској средњовековној филозофији“, 1969; „Платонизам у српској средњовековној књижевности“, 1969; „Фило-

<sup>79</sup> Војислав Коштуница, „Предговор делу Ж. Гавриловића *На бранику вере и нације*“, у Жарко Гавриловић, *На бранику вере и нације*, (пишчево издање) Београд 1986.

софско наслеђе антике у старој српској књижевности“, 1976; „Философске антологије и флорилегији у старој српској књижевности“, 1976; или „Филозофски оквири старе српске књижевности“, 1979.

37. **Борис Миловановић** (\*1968 Београд – философ) магистрирао на Философском факултету БУ радом насловљеним: *Платоново неписано учење*. ДЕЛА: „Монашко-аскетски списи у српској средњовековној философији“, 1999; исти (уред.), *Византијска филозофија у средњовековној Србији*, Београд 2002; „Апофатички и катафатички метод у Ареопагитским списима“ 2003; такође „Приказ књиге И. Марића ‘Философија на Великој школи’“, Београд 2003. ● Приредио је инструктивну књигу-зборник византијско-философских текстова што су били у оптицају на црквенословенском језику српске резенције у средњовековној српској култури, за коју је написао пажње вредну уводну студију. Принео је вредне радове у сврху осветљавања духовности и философије у средњовековној српској мисли. Посебно је тако с аспекта методолошких истраживања категоријалних облика и теоријских начина мисли (ново)платонства код хришћанских отаца и учитеља Цркве, што су их Срби у сопственим преписима и преводима коментарисали и изучавали.

38. **Добрило Аранитовић** (\*1946 Пљевља). ДЕЛА: „Православна религија и православна црква у нашим лаичким публикацијама“, Ниш 1991; „Рус међу Србима“, 1995; исти (уред.), *Феноменологија руске душе: зборник радова о карактеру и менталитету Руса*, Београд 2008. ● Мора се истаћи велик и тих труд Добрила Аранитовића на библиографизацији философије код Срба, нпр. библиографија радова Ксеније Атанасијевић (посебно капиталним биће следеће = *Библиографија философске периодике у Срба – у припреми*). У тим оквирима изузетно су корисне његове исцрпне и поуздане библиографије српских и руских религијских философа, нпр. П. Јевтића, Н. Берђајева, Л. Шестова... Нису без значаја ни његови преводи радова Берђајева („О фанатизму, ортодоксији и истини“), Шестова („Успомени великог философа: Едмунд Хусерл“), Вишеславцева („Етика преображеног ероса: проблеми Закона и Благодати / Срце у индијској мистици“), Александра Мења („Извори религије“) или радова о њима, нпр. студија В. Д. Диденка „Уметност у пнеуматологији Николаја Берђајева“, и други преводи.

### 3.6. Српски истраживачи (српске) религијске философије којима примарна струка није философија нити теологија

**Одређење:** видети одређење за 3.3. Српска историјско-философска истраживања религијске философије.

39. **Владета Јеротић** (\*1924 Београд – лекар, неуропсихијатар, психотерапеут, академик САНУ) завршио Медицински факултет у Београду, где специјализује неуропсихијатрију, док психијатрију специјализује током боравака у Швајцарској, Немачкој, Француској; вишегодишњи професор пастирске психологије на Православном богословском факултету БУ. ДЕЛА: „Руска софиологија и православље“, 1991; *Путовање у оба смера*, Београд 1992; *Разговори са православним духовницима*, Врање 1994; *Психолошко и религиозно биће човека*, Нови Сад 21996 (Београд: Ars Libri 32007); *Вера и нација*, Београд 1995; *Старо и ново у хришћанству*, 1996; *Учење светог Јована Лествичника и наше време*, Београд 1996; *Учење светог Исака Сирини и наше време*, Београд 1997; *Духовни разговори*, Ва-

љево 1997; *Хришћанство и психолошки проблеми човека*, Београд 1997; *Учење Марка Ефеског и други огледи*, Београд 1998; *Индивидуација и/или обожење*, Београд 1998; *50 питања и 50 одговора из хришћанске психотерапеутске праксе*, Београд 2000; *Мистичка стања, визије и болести*, Београд 2004; *Савременост руске религиозне философије*, Београд 2007. ● Изузетан прегалац и популаризатор граничних области и атипичних знања о психолошком, философском и религијском животу човека као индивидуалног и колективног бића изванредно комплексне психорелигијске конституције. На пољу рецепције религијске философије у руском кључу, заједно са академиком Н. Милошевићем и другима: путем стотина предавања, трибина, панела, саопштења, предговора... (премда неупоредиво отворенији религији од Милошевића) пружио је трајан и неоспоран допринос повезивању религијске философије, дубинске психологије и хришћанске духовности у њему својственој еклектичкој синтези дисциплина и сазнања (чиме повремено прелази прагове православља, узетог у строжем смислу)<sup>80</sup>.

40. **Мирко Ђорђевић** (\*1940 Брод, Црна Трава – социолог религије). Он је аутор који се у овом скупу може наћи захваљујући многим преводима, предавањима и огледима из руске религијске философије. ДЕЛА: *Слобода и спас: хришћански персонализам*, Београд 1999, и низ предговора и поговора и полемичких списа о (српској) теолошкој и религијско-философској литератури. ● Написао је спис посвећен хришћанском персонализму и егзистенцијализму, нарочито освешћен с обзиром на допринос хришћанских персоналиста *Запада* (део посвећен српским хришћанским мислиоцима највећим делом је негативски постављен<sup>81</sup>). Превео је више значајних дела руске религијске философије на српски језик, нпр.: Л. Шестов, *Атина и Јерусалим*, Будва 1990; Н. Берђајев, *Философија неједнакости*, Будва 1990; С. Булгаков, *Православна теологија*, Будва 1991; С. Франк, *Духовне основе друштва*, Подгорица 1997, и многе друге студије.

41. **Петар Јевремовић** (\*1964 Београд – психолог) докторирао на Филозофском факултету у Београду дисертацијом насловљеном: *Психодинамика фантазма*, 2005. ДЕЛА: „Свети Максим Исповедник и монотелитска криза“, 1993; „Питање психичке динамике: Максим Исповедник и Григорије Палама“, 1995; „Персонологија и онтологија у списима Светог Максима Исповедника“, 1995; „Психодинамички аспекти човековог религијског бића“, 1996; „Душа и смрт“, 1996; „Поимање личности и морала у контексту ранохришћанског погледа на свет“, 1996; „Тријадолошки оквири персонологије светог Григорија из Нисе“, 1997; „Платон и иконишко“, 1998; *Психоанализа и онтологија: 7 огледа*, Београд 1998; „Прилог разумевању макаријевских списа“, 1999; „Други Балкан“, 2000;

<sup>80</sup> О Јеротићу в. нпр: Петар Јевремовић, „О индивидуацији и обожењу“, Политика, Београд, II, XII, 2000, IV.

<sup>81</sup> Оно што оптерећује политизујућим набојем резонантну мисао Ђорђевића јесте готово критичерско подвредновање теолошко-философских доприноса хришћанске мисли *српских православних аутора*. То је за жаљење јер би његов допринос у противном – одмеренијем – случају био зрелији (наравно, уколико би се испунило и услов научног и литургијског познавања духовне теологије и еклисиологије православља). Ђорђевић је специфичан јер српску *православну* религијско-теолошку и религијско-философску културу критикује задржавањем амбиције да у њој остане „изнутра“, ако већ не „органски“. То ходање „око црквених зидина“ њега формално разликује од несимпатички настројених критичара „споља“, какви су рецимо Душан Недељковић, Михаило В. Поповић или Радомир Константиновић и други. Додуше, критика – чак и таква: *сасвим неуравнотежена* – подстиче расправе и буди потребу за дијалогом.



Лакан и психоанализа, 2000; „Хришћанство и култура“, 2002; „Свето, традиција, мишљење“, 2002; „Празнина која убија: о животу и о вредностима“, 2003; „Идентитет, традиција, религија“, 2004; *Тело, фантазам, симбол*, Београд 2007. ● Јевремовић је учинио да се код нас појаве веома поузане, херменеутички вибрантне и подстицајне студије о односима теолошких, философских и психолошких аспеката мисли отаца Цркве. Своје дубоко и разубљено – али и самосвојно – разумевање византијско-патролошког наслеђа јелинско-европске културе мишљења повезује са вишегодишњим истраживањима психодинамике људске личности, па тако, на осавремењен начин прилаже увиде у нове и плодне могућности синтезе хришћанства и шире засноване теоријске културе у нас – не без постојаног указивање на путеве слободе, целовитости, креативности и позитивно ревалоризоване теловности човека. Истакао се низом значајних превода: Максим Исповедник, *Гностичка поглавља* (1992) и *Гностички стослови* (1996 [са коментарима и репрезентативном библиографијом радова о Светом Максиму]); Јован Зизјулас, „О бићу личности: ка онтологији персоналности“ (1993); Дионисије Ареопагит, *Пет посланица* (1993).

#### 4. Српска религијска философија: идеје, смисао и значај

**4.1. Напомена системска и методолошка.** На основу предложених оперативних одређења везаних за шест изложених системских области – целина (по поступком методске дедукције и синтезе) могу се објединити текстови, идеје и личности што се дају регистровати и каталогизовати као *изрази и представници српске религијске философије*. Штавише: тек тим путем може се уопште *опазити* и установити *постојање* не само опсега интерактивних слојева и планова корпуса српске религијске философије, већ сушто *постојање сáмога поља*. То није тривијална тврдња ако се зна да се таква оријентација философије, нарочито код нас, потискивала и одбацивала – до става потпуне негације, који је интензивирао већ од 1946, или 1948 године у првом и другом таласу „експургација“ комунистичке пресије над *неистомишљеницима*. – И још: *ако* се не приђе таквом предрадњом *системског фундирања* везама међуповезаних области *тога* поља, онда, у методолошком смислу, низ тешкоћа постаје неизбежан. Такав је рецимо случај покушај Андрије Стојковића да пружи темељан преглед развоја философије у Срба од 1804–1944<sup>82</sup>, укључујући и мисао религијских философа и мислилаца. На пример: (1) анализа ће бити *површница* (јер се неће видети несводива посебност сáмог поља као обухватније фундирајућег слоја: што тражи извесну методолошку ревизију или макар корекцију систематизације, а свакако преиспитивање таквог философског метода); то онда води у (2) *раштрканост* класификације<sup>83</sup> (па се српска религијска философија, у ширем и ужем смислу, не види као таква у луцидности свога „хомогенитета“<sup>84</sup>, већ само преко категорија попут: „право-

<sup>82</sup> Андрија Стојковић, *Развитак философије у Срба 1804-1844*, Слово Љубве, Београд 1972 = скр. РФС.

<sup>83</sup> Свакако у односу на захтев за кохерентним и обједињеним прегледом српске религијске философије.

<sup>84</sup> Пре свега у односу на *константу отварања философије религијском искуству* и смислу, *уједно и проблему* који то отварање изазива с обзиром на строг захтев аутономије философске епистемологије.

славни ирационалисти“<sup>85</sup>, „остали ирационалисти [од којих већина јесу агностици]“, и то у метаоквиру „ирационалистичког антрополошко-хуманистичког активизма“ [РФС 392-419]); то затим доводи и до (3) *непотпуности* (јер ће ослонац на идејне правце и струје, и-или селекција садржаја, форми и личности преко критеријума дисциплина, превидети сâма подручја = области-целине, и њихове *везе*, што кохабитирају дубље, али и *незахвативо* тек одређењима дисциплине или правца: нпр. „хришћанска етика“ као дисциплина („религиозне филозофије“<sup>85</sup> А.Ст. РФС 396) не може покрити сву пунину деловања Б. Лоренца, Ј. Поповића или К. Атанасијевић и других, али то не могу ни одређења праваца какви су „православни ирационализам“ или „интегрално југословенство“ – то не може ни „метакатегорија“ „ирационалистичког антрополошко-хуманистичког активизма“. (Притом дело Стојковића – иако *пре* доксографско-историографски не расправно-философски постављено<sup>86</sup> – остаје непорециво капиталан и похвале вредан научни труд: прилично одмерен према неистомишљеницима<sup>87</sup>).

Другим речима: држимо да предрадња системског финансирања поља српске религијске философије, као таквог, не треба да пребрише слојеве одређења преко категорија праваца и струјања или дисциплина, већ да им *претходи* у методолошком смислу: уз пуну свест о *несводивости* њене основе и тока међувеза њених шест, односно седам структурних целина. Тако би се увид у опсег, домете, циљеве и задатке религијско-философског мишљења (у Срба) држао у сабранијем и строжије разуђеном теоријском погледу. Да не говоримо како би уз системску везу области, карактеризацију теоријских особина, издвајање праваца и струја – требало повести доследног рачуна о главном и свима заједничком *проблему*, мање или више освешћеном: наиме, о *проблему услова могућности* религијске философије као могућности теоријског смисла *sui generis*.

**4.2. Српска религијска философија: поглед у хоризонт историје, културе и теорије.** Посреди је веома *немонолитан* и поливалентан свету смисла. Њега одликује велика *разноврсност* приступа, интересовања и резултата: што, ипак, *не нарушава јединство сâмог поља* у системском смислу. Напротив: управо то узимамо као индикатор животне динамичности (ако већ не „органичности“) тог фе-

<sup>85</sup> Стојковић чак и користи синтагму „религиозна философија“ (РФ 396). То је за похвалу барем због термиолошког израза свести о произвољном и „намераваном“ *коришћењу* елемената философије код (већине) српских религијских мислилаца који се, макар стога, не дају (без ограда) стрпати *en bloc* у категорију заступника афилософског „религиозног Weltanschauung-a“. – Иначе, Б. Лоренц је сматрао да је умесније користити термин „религијски“ (јер је више у духу нашег језика) него ли термин „религиозни“ (који је више у духу страних језика, нпр. фр. *religieux*), упор.: Б. Лоренц, *Психологија и филозофија религије...*, 187 н. 1. У том смислу израз „религијска философија“ употребљавамо за системски назив дисциплине или оријентације мишљења, док изразом „религиозна“, „религиозност“ и слично треба покривати стања психе и субјективне доживљаје („религиозности“).

<sup>86</sup> Сасвим су тачне оцене Милана Дамјановића и Слободан Жуњића о томе: в. Milan Damjanović, „Filosofija i nacionalna kulturna tradicija“, *Književna kritika* 2 (1972) 97. – Slobodan Žunjić, „Uvod u istoriju srpske filozofije“, *Gledišta* 40 (1999) 53, 53 н. 97.

<sup>87</sup> Стојковић је успео да задржи *коректан* однос према православном крилу српске религијске философије (избегавајући претенциозни сарказам или идеолошку омразу рефлексног типа) *иако* је њихов историјски положај и допринос унутар српске философије, са сопственог историјско-материјалистичког становишта, оценио као реакционаран и превазиђен философском науком социјализма – што би се дало показати као проблематично: *не само услед* код Стојковића недовољно разрађене, чак насумичне, критериологије вредновања и тумачења српских религијских мислилаца.

номена у нашем саборном мишљењу. То што нису сви српски религијски филозофи и истраживачи безусловно и безостатно одани искључиво православним студијама, нити сви пропагирају чисто православно становиште у догматолошком смислу, треба регистровати као индикацију *отворености* сâмог поља религијског *философирања*. То је важно констатовати јер *потенцира* аспект разноврсности, и то на основу учинка и философије. Тиме се успостављају и одржавају *критичко-независни* простори *унутар* сâме религијске философије у кључу српских доприноса (Лоренц, Атанасијевић, Н. Милошевић, И. Марић). То није неважно: у најмању руку због теста изазова другачијег или атипичног контрастава (екстериористичког [„афидеистичког“] контра интериористичког [„фидеистичког“], на пример). Из чега закључујемо да референтност православља, иако јесте неспорна, ипак није апсолутна, односно није неупитна, што иде у прилог начелне *унутрашње расправности* сâмог поља. Додуше, ни сâмо православље није постављено као тоталитаран него као *инклузиван* – „саборан“ тип мисли, што важи и код безусловних посвећеника тој парадигми (Велимировић, Ј. Поповић, Јевтић, Видовић).

За српску религијску философију, односно за српска религијско-философска истраживања, може се утврдити низ одлика, тенденција и учинака који могу имати шири значај: како у смислу њене *цивилизацијско-културалне* карактеризације (план „историје“), тако и у смислу њене *теоријске* карактеризације (план „структуре“). Српска религијска философија у XX веку, рекосмо, није безостатно сводива на православно мисао. Ипак, као *главну референтну парадигму* она највећим делом узима *православље*: нарочито с обзиром на *византијску и нововизантијску хришћанизацију јелинских исходита* мисли. Другим речима, и још тачније, она води рачуна о начинима на које се *ромејско-византијска баштина православља* развијала с обзиром на античко паганско *јелинство*<sup>88</sup>, с једне стране, и затим, с друге стране, са обзиром на друге традиције хришћанства, надасве на латинском и реформисаном *Западу* (схоластика и неосхоластика, контрареформација и протестантизам): не само у добу средњовековног већ и модерног Запада. Заједно с тим, с треће стране, српска религијска философија успела је да региструје специфичне духовно-мисаоне процесе *унутар сâмог православног Истока* узетог у смислу византијског „комонвелта“<sup>89</sup> (Русија, Грчка, Србија): како у епохи средњовековља, тако у доба нововековља и модернизма.

Услед *иманентне* припадности јелинско-европском начину философије *српска философија* себе успоставља као један од примера *универзалности људске дискурзивне културе* (С. Жуњић<sup>90</sup>). Држимо да се исто може аналогички пренети на српску религијску философију (без обзира на њен отпор аутархијском заснивању аутономије философског ума). С том специфичном разликом да потоњи начин философије себе свесно укорењује *и у философско јелинство и у ромејско хришћанство*. А то значи: *и у науку трагања за истином* (као логос философије)

<sup>88</sup> Како у смислу паганске философије античких Јелина, тако и у смислу јелинске философије која је пренесена у Византију и развијана школским диференцијацијама, али и преиначавана византијском асимилацијом јелинске философије ради синтезе православне теологије и-или хришћанске философије.

<sup>89</sup> Dimitry Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1459*, Praeger Publishers, New York 1971.

<sup>90</sup> Slobodan Žunjić, „Uvod u istoriju srpske filozofije“, *Gledišta* 40 (1999) 5-77.

и у *реч објављене истине* (као Логос откривења). Српска религијска философија, дакле, себе успоставља *истовременом синтезом оба елемента* кроз начин њиховог специфичног *двојединства*. То објашњава чињеницу да у томе процесу посредује *православна хришћанизација јелинства* (Ј. Поповић, А. Јевтић, Вл. Перишић, Б. Шијаковић). То што се сасвим „изван“ (Р. Константиновић) али и „унутар“ (И. Марић, С. Жуњић, Н. Милошевић) круга српске религијске философије сâма фигура „религијске философије“ – упркос респектабилном научном интересовању потоњих – ипак оспорава као *философски* утемељива, не мора суспендовати констатацију о специфичној *универзалности* (српске) религијске философије, нити интенције њене *sui generis смислотворности*.

Тако можемо сматрати *ако* се поставимо на *план* цивилизацијско-културолошких процеса формације *типова мишљења*, не губећи из вида *план* епистемолошких ефеката *интердисциплинарних преплета формација мисли*, посебно у случају интериоризације *граничних* искустава или граница сâмог сазнања. Наиме, држимо да се о религијској философији у хришћанском кључу могу заузети не само „или–или“ ставови (= *или* философија [наводно] као немогућност и блокада вере, *или* теологија вере [наводно] као немогућност или блокада самосталне мисли, односно философије – за коју (као и код аутономистичке философије) религијска философија остаје заправо *криптотеологија*: свакако ништа философије достојно). „Религијску философију“ могуће је третирати као *плодан философски проблем*, не само у епистемолошком смислу односа философије и теологије и њихових граница: граница и њихових могућих и немогућих односа. Јер је поврх тога могуће религијско-хришћанску философију концептуализовати у *културалном* смислу непоредивог *утицаја* хришћанства на философију: наиме, као пажње вредан а *многовидан ефекат изложености философије утицају догађаја хришћанства* (о чему сведоче [да узмемо тек нововековне и модерне облике] хришћанством прожете философије Џ. Барклија, В. Лајбница, И. Канта, И. Фихтеа, Г. В. Хегела, али и О. Конта или Б. Кроча). Такође треба респектовати могућност да философију назовемо религијско-хришћанском у *диспозиционалном* смислу *начелне отворености* хришћанским синтезама или отворивости њима (како се дало показати, нпр., у случају Платона Истока и Аристотела Запада<sup>91</sup>). Дакле, *шта год* о томе теоријски или идеолошки држали, у смислу прагматике исказа остаје непобитним рекурзивно позивање српске религијске философије на *јелинство* (ум и аргумент) и *религију* = нарочито на *хришћанство* (благодат Духа и слобода) велике традиције *Истока* – *симултано*: па, поред (1) културалног и (2) диспозиционалног смисла говора о религијској философији, треба поштовати и могућност њеног (3) *конститутивног* смисла<sup>92</sup>.

С наведеним у вези јесте и питање квалитативног придева „српска“<sup>93</sup>. Треба признати следеће: наиме, *српска* религијска философија себе до сада није

<sup>91</sup> Литература о хришћанизацији платонизма и аристотелизма готово је непрегледна. Ипак, илустрације ради упућујемо на одличну студију: Phillip Sherrard, *Greek East and Latin West*, Denice Harvey et Co. & Limni, Evia 21992.

<sup>92</sup> Упоредити одређење религијске философије у конститутивном смислу (3.2).

<sup>93</sup> Упутно о проблему односа општег и посебног, општечовечанског националног, односно народног и националног итд., и то са философског и културално-критичког становишта размишљају, рецимо: Albert Bazala, *O ideji nacionalne filozofije*, Zagreb 1938; или Milan Damnjanović, „Filosofija i nacionalna kulturna tradicija“, *Književna kritika* 2 (1972).

успоставила врлином одређених само њој интринсично својствених идеја, метода или епистемолошких модела мишљења<sup>94</sup> (*премда* – нагласимо – неке идеје су *готово* аутохтоне, нпр. концептуализација замисли „заветности“ код Видовића и других). Правилније је казати да она себе успоставља историјско-културном *синтезом и комбинацијом* идеја које су, највећим делом, *реципиране* и *ре-реципиране* из широког ареала византијске и нововизантијске парадигме – којој, подвучимо, и *сама изнутра припада*, коју стога и твори и развија (што питање њене оригиналности одводи на сасвим други ниво тематизације: где је оригиналност креативно развијање неограниченог а имплицитног дара, не новотарија по себи). Исто важи и за онај прстен круга српских религијско-философских мислилаца који нису строго оријентисани православљем. Према томе, ако бисмо идеје којима располаже српска религијска философија *in toto* метафорички назвали тоновима или типкама, онда би се њена *оригиналност* могла ослушкивати у *особености њене мелодије мишљења*<sup>95</sup> не у самој музици као таквој.

Надаље, иако постоји српска религијска философија (свакако као културни феномен), не постоји религијска философија која је *српска по себи*, на пример: аутоматизмом укореења у извесним био-генетичким, био-етничким или расно-психолошким карактеристикама што се саме по себи – како су хтели рецимо Вл. Дворниковић<sup>96</sup>, Д. Митриновић и други – уписују у српску мисао, укључујући српску религијско-философску мисао. Премда није могуће *сасвим* занемарити чињеницу *утицаја* (не и детерминације) геобиолошког искуства, унутар којег се развија расни тип, није могуће из тога извести религијско-философски тип (јер религија и философија, обе на свој начин, покушавају управо превладавање *натуралних* и *биопсихолошких* детерминација духа човека, или сводивост *мисли* на њих). Штавише, парадигме „саборног оправослављења“ (А. Јевтић) и „теандријског ологосавања“ (Ј. Поповић) или „духовне заветности“ (Ж. Видовић) – такође и аутентично појмљена парадигма „светосавља“<sup>97</sup> – *захтевају* превладавање, рецимо, партикуларизама етноцентризма, национализма или неопаганског расизма (додуше, оне траже превладавање и апстрактних универзализама *антидуховне идеологије*).

<sup>94</sup> Што не значи да другачије не може и неће бити: та могућност није искључена.

<sup>95</sup> Укажимо посредно к наслову следеће студије: Ј. Пеликан, *Мелодија теологије: философски речник*, превод: М. Кнежевић, Јасен – Aletheia – Philotheos, Никшић 2005 = J. Pelikan, *The Melody of Theology. A Philosophical Dictionary of Christianity*, Harvard UP, Cambridge Mass., 1988. Са том мелодијом у вези указујемо на атипичан (фасцинантан колико изазован) покушај деконструктивног философирања „у име Исуса Христа Логоса“ што га је подузео – **Дејан Дионисије Николић** (\*1964 Београд) = *Креациоекснихилоборци и креациоекснихилопоштоваоци*, Светови – Филокалија, Нови Сад – Београд, 2004.

<sup>96</sup> Vladimir Dvorniković, *Psiha jugoslovenske melanholije*, Z. и V. Vasić, Zagreb 1925.

<sup>97</sup> „Светосавље“ представља теолошко-философску саморефлексију духовног наслеђа Саве Немањића (1175-1235), односно развој српских доприноса вредностима православног хришћанства. Тим путем српска религијско-философска мисао – од Светог Саве преко Стефана Лазаревића, Гаврила Венцловића, Петра П. Његоша (1813-1851) до Јустина Поповића – наставља осмовековну *ре-рецепцију* византијског вида хришћанизованог јелинства, укључујући аристотеловске и платоновске елементе византијске философије. Из тих разлога та мисао се *нормативно* успоставља као израз духовног хришћанског универзализма: конкретизованог повесним и културалним карактеристикама *српског православно-саборног мишљења*, с оне стране регресија непожељне идеологије биоетничког национализма.

Унутар онога што у *ширем* смислу покрива термин српска религијска филозофија, с обзиром на њен *главни* ток, макар по вољи за дело и намери, уочавамо освешћене покушаје да се *филозофско мишљење* (као дискурзивна пракса критичке саморефлексије) повеже са трезором баштине *духовности* и историјског искуства *православља: ради обостране користи* (ма како оценили успех или могућност таквог покушаја, не да се оспорити стремљење ка томе). То објашњава *примат* византијско-православне, руско-православне, и новогрчко-православне димензије у српској религијској филозофији која, утолико, представља и својеврстан *преплет* трију наведених формација. Из чега је могуће опет потврдити *примат православно-источне димензије* у односу на неправославне или квазиправославне хришћанске димензије српске религијске филозофије.

Од нетривијалног значаја с тим у вези јесте и следеће. Наиме, ако је у праву Ксенија Атанасијевић<sup>98</sup> ставом да српска *филозофија* оспољава *две основне оријентације*: западну – „рационалистичку“ (Р. Бошковић, Б. Петронијевић и др) и словенску – „мистичку“ (П. П. Његош, Б. Кнежевић и др), онда се та подела може сагледати као *интериоризована* и унутар српске *религијске филозофије* као такве. Међутим, та интериоризација иде у знаку *вредносне инверзије*. То ће рећи: интериоризација се одвија уз примат православно-источне (метарационалистичке и метаутономистичке) оријентације над неправославно-западном (интелектуалистичком и/или картезијанско-кантовском). А то је дијаметрално супротно примату *западоцентризма* у главним токовима српске филозофије уопште узев као такве<sup>99</sup>.

<sup>98</sup> Окрет Атанасијевићеве у метарационалистичком правцу, између осталих места где је осведочен, да се лепо илустровати следећим радом: Ksenija Atanasijević, „Теоријско филозофирање у нашем народним умотворинама“, Хришћанско дело 2 (1936) 331-339.

<sup>99</sup> Поред раније поменутих прегледа историје филозофије у Срба треба консултовати и следеће: Милан Кујунџић, *Филозофија у Срба: прво доба – практични правац*, Београд 1868; „Филозофија у Срба“, Гласник Српског ученог друштва, 23 (1868) 155-239. – Милош Миловановић, *Филозофија у Срба*, Београд 1904. – Милан Цветичанин, „Новија српска филозофска литература“, Нови васпитач 1913. – Првош Сланкаменац, „Филозофија у издањима Матице српске“, у *Споменица Матице српске* 1826-1926, Нови Сад 1927, 413-420. – Светислав Марић, „Филозофија у нас“, Летопис Матице српске 303 (1925) 59-66. – Dušan Nedeljković, *Aperçu de la philosophie contemporaine en Yougoslavie*, Београд 1934. – Ksenija Atanasijević, *Penseurs Yougoslaves*, Bureau Central de Presse, Београд 1937; Ксенија Атанасијевић, „Значај југословенске филозофске мисли“, Хришћанска мисао 5 (1939) 145-146. – Милан М. Јовановић, *Филозофија у Срба 1918-1938*, Београд 1939. – Михаило В. Поповић, „Филозофија у Срба“, Енциклопедија Југославије, Загреб 1958. – Svetozar D. Stojanović, „Contemporary Yugoslavian Philosophy“, *Ethics* 76:4 (1966) 297-301. – Драган М. Јеремић, „О филозофији код Срба“ предговор књизи Владан Недић (уред.), *Филозофи: Српска књижевност у сто година*, т. 89, Нови Сад – Београд 1966, 7-19; О филозофији код Срба“, *Савременик* 15 (1967); *О филозофији код Срба*, Плато, Београд 1997. – М. Marković, „La filosofia jugoslava contemporanea“, II Protagora, 1960, 2-43; „Yugoslav Philosophy“, у Pael Edwards (уред.), *The Encyclopaedia of Philosophy*, т. 8, London 1967, 269-288. – Gligorije J. Zaječaranović, „О историји српске филозофије“, *Дијалектика* 2 (1972). – Андрија Стојковић, *Развитак филозофије у Срба 1804-1844*, Слово Љубве, Београд 1972, нарочито: с. 567 и даље; „Данашња филозофија код Срба“, *Дијалектика* 2 (1966) 104-115; „Поглед на развој марксизма у југословенским земљама“, *Матица српска: Зборник за друштвене науке*, бр. 53, 5-78. – Милан Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, Просвета, Београд 1975 (²1990). – Miloš Arsenijević, „Serbian philosophy“, у T. Honderich (уред.), *Oxford Companion to Philosophy*, Oxford 1995, 825. – С. М. Јарић, *Филозофија у дијаспори, дијаспора у филозофији*, Краљево 1995. – Ž. Lazović, и A. Pavković, „Philosophy of South Slavs“, у E. Craig (уред.), *Encyclopedia of Philosophy*, т. 9, London 1998, 48-55. – Slobodan Žunjić, „Damaskinov luk srpske filozofije“, у *Književno-filozofska škola*, Kruševac 1994; Slobodan R. Žunjić, „La philosophie yougoslave“, у J. F. Mattei (уред.), *L'encyclopedic philosophique universelle*, Paris 1998, т. 4, 769-788; „Uvod u istoriju srpske filozofije“, *Gledišta* 40 (1999) 5-77. – Veljko Korać, *Zdrav-*

Ствар се даље усложњава тако што и у крилу православно институционализованих хришћанских мислилаца неки религијски философи (какви су на пример Борислав Лоренц али и Владан Ј. Максимовић<sup>100</sup>) ипак теже првом – *рационалистичко-осиденталном* току (у којем квазиспинозински спекулативни рационализам [Максимовић], или посткантовски рационализам [Лоренц]: код потоњег и кроз наносе модерне *протестантске* теологије, налазе јасно и немало место). Ипак, у томе остају у мањини будући да већина других (Н. Велимировић, Ј. Поповић, А. Јевтић, А. Радовић, Ж. Видовић, Вл. Перишић и други) теже и припадају другом *метарационалистичко-оријенталном* току: православно-византијском (нпр. кроз црквено-патролошки легат Истока: Максим Исповедник, Григорије Палама) и словенскосрпском-поствизантијском (светосавско-његошевски обојеном) току. *Огледање у Његошу* (Велимировић, Видовић, Калезић), чак с обзиром на откривања слојева *исихазма*<sup>101</sup> (не само јелинске антике<sup>102</sup>) у мисли великог Владике<sup>103</sup> (А. Радовић), готово је редован моменат легитимације и самоартикулације ауторâ тог другог, доминантнијег тока унутар српске религијске философије. Необично је и треба уочити да је Ксенија Атанасијевић, онда (упркос своје емотивистичком и меланхоличном мистицизму), ближа<sup>104</sup> главној струји православног а „метарационалистички“ утврђених мислилаца од оних који су то били *официјелно* а ипак покушавали рационализацију хришћанског учења и, нехотич-

ко Kučinar и Slobodan R. Žunjić, „Filozofija – SR Srbija“, у *Enciklopedija Jugoslavije*, т. 4, Zagreb 1986, 175-177. – М. Đurić и S. Žunjić (уред.), *Die serbische Philosophie heute*, Slavica Verlag Kovač, München 1993 – и други прегледи.

<sup>100</sup> Са списом Максимовића *Венац живота...* полемички се сучелио већ Атанасије Поповић (1890-1945), предавач на катедри за морално богословље на Православном богословском факултету у Београду. Видети: А. Поповић, „Приказ *Венца живота* од г. Владана Максимовића, проф. Универзитета у пензији“, *Богословље* 1 (1937) 84-111; „Одговор г. Владану Максимовићу“, *Богословље* 2 (1937) 190-206.

<sup>101</sup> Амфилохије Радовић, „Исихазам као освајање унутарњих простора“, *Теолошки погледи* 3 (1976) 145-152.

<sup>102</sup> Поменимо тек следећа два прилога из тог круга истраживања: Мирон Флашар, „Новоплатонско предање и извори *Луче микроkozма*“, *Зборник Филозофског факултета*, VI:2, Београд 1962, 201-234. – Милош Ђурић, „Хесиод, Парменид, Његош и Лаза Костић“, *Књижевне новине*, бр. 180 (02.09.1962).

<sup>103</sup> Srđan Miljković, „Elementi isihazma u Njegoševoj *Luči mikrokozma*“, *Stanje stvari: časopis za različite vidove umetničkog izražavanja*, Novi Sad, br. 7, писан је под знатним утицајем студије А. Јевтића, „Пролегомена за исихастичку гносеологију“, *Филозофске студије* 16 (1984) 101-155.

<sup>104</sup> А свакако се да опазити прелаз од петронијевићевског метафизичко-интелектуалистичког духа (што њу, као његову „ученицу“, краси у раном периоду) према самосталности од њега. То се одражава у разлици између раних радова о православној мисли и оних касније писаних. Упоредити тако следећи лук радова и сходне промене у њима, с обзиром на отварање хришћанској мисли: Ксенија Атанасијевић, „Последња књига о Достојевском. *Филозофија и религија Ф. М. Достојевског*, од Јустина Ст. Поповића, Сремски Карловци 1923. г.“, *Мисао* 5 (1923) 948-950; иста, „Христова доктрина и стварност“, *Хришћанска мисао* 4 (1938) 131-132; иста, „Филозофија православља Др. Јустина Поповића“ – Тај текст је написан 12.12.1956. г. у Београду, а уредници књиге Јустин Поповић, *На богочовечанском путу*, Београд 1980, објавили су га у тој књизи као прилог (320-322). Узгред, Ксенија Атанасијевић је неговала добронамеран однос и према Православном богословском факултету како индиректно сугерише посвета коју смо нашли у ауторској књизи (= К. Атанасијевић, *Смисао и вредност егзистенције: аксиолошка разматрања*, Београд 1968) коју је подарила проф. др Емилијану Чарнићу (1914-1995), професору новозаветне теологије на ПБФ. Дрхтавим рукописом посвете она казује: „Г-ђи Радмили и Др. Емилијану Чарнићу, професору Теолошког факултета, као израз великог поштовања. Аутор. Јул, 1968“ (сигнатура те књиге заведена је Општој библиотеци Богословског факултета под Бр. 52.512).

но, неутрализацију или, у најбољем случају, релативизацију духовности отаца Цркве (Лоренц<sup>105</sup>, Максимовић<sup>106</sup>)

Српска религијска философија православне провенијенције одликује се контрастом *надрационалног* и *металогичког смисла* (увезаног уз парадоксијску апологију *ума вере* (πίστει νοοῦμεν: Јев 11, 3; Јуд 1, 20), *наспрам* рационалистичког и формално-логичког постављања оквира и граница мисли (премда то, само по себи, не повлачи дисквалификацију умовања које се руководи логиком доказа или дијалектиком аргументације). Међутим, када је реч о „мистицизму“ и „ирационализму“ с којим је повремено (не сасвим умесно) поистовећују (нпр. „ирационалистички активизам“, А. Стојковић<sup>107</sup>) треба знати да се у њеним важнијим исказима (Видовић, Јевтић и други) јасно повлачи *дистинкција* између уму одане *духовности* (= „*неирационалистичке* надрационалности“) и *метафизике* (рационалистичко-спекулативне рационалности) којом се тежи – аргументацијом проистеклом из *сходних духовних опита* – прећи с ону страну у суштини метафизичког контрапозитовања „рационализма“ *наспрам* „ирационализма“, и обрнуто (па је унутар новије српске религијске философије карактеристичан критички рад против ирационализма-мистицизма као одговарајућег израза и става). Што се тиче најширег обима српске религијске философије (оног који дозвољава ширење и преко оквира православне ортодоксности), ирационалистичке и мистицистичке црте у њој су присутне, и то не у знацима, како се да видети, рецимо, у деловању и радовима Димитрија Митриновића, Павла Јевтића<sup>108</sup> и Ксеније Атанасијевић.

Веома карактеристичан за њу, надаље, јесте покушај умне *универзализације* *православно-словенског* или *јужнословенског* (не само православно-јелинског то јест православно-ромејског) *лика философије* – философије доведене у интуитивни религијско-философски кључ или модел, како се упечатљиво види рецимо у приближавању српске *руској*<sup>109</sup> религијској философији (нпр. Д. Стојановић, Ј.

<sup>105</sup> Књигу Лоренца *Психологија и филозофија религије* критички је коментарисао Јустин Поповић у часопису Богословље XV (1940) 277-278. Лоренчеву књигу критички коментарише и Ксенија Атанасијевић: „Једна домаћа психологија и филозофија религије“, Српски књижевин гласник LIX/2 (1940) 144-145. На Лоренца се осврнуо и Здравко Јагодић, „Поглед на научни рад Б. Лоренца“, Учитељ (1940–1941) 278-283.

<sup>106</sup> Књигу Максимовића *Венац Живота...*, поред Атанасија Поповића, критички је коментарисала Ксенија Атанасијевић: „Филозофија морала г. Владана Максимовића: *Венац живота: систем моралне филозофије*, издање библиотеке Знање и слобода, Београд 1936“, Живот и рад, год. XXIV, 9 (1936) 51-53.

<sup>107</sup> Андрија Стојковић тако Н. Велимировића, Ј. Поповића, Б. Лоренца, Вл. Максимовића – назива „православним ирационалистима“. Додуше, ирационалистима назива и Дворниковића, Митриновића, М. Ђурића, Вл. Вујића или П. Сланкаменца, али такође и – Св. Ристића, Д. С. Николајевића, Ф. Медића, М. Селесковића, Аницу Савић-Ребац... упор. Андрија Стојковић, *Развитак филозофије код Срба 1804–1844...*, 393-419.

<sup>108</sup> Павле Јевтић, „Основне идеје у индијској философији“, Мисао (1928).

<sup>109</sup> У епилогу студије о руској философији Душан Стојановић записује следећи за тај однос илустративан исказ: „Нарочито бих желео истаћи корист коју сам имао *од разговора с руским мислиоцима који живе и раде у Европи\**: г. г. Димитријем Мерешковским, Сергијем Булгаковим, Николајем Берђајевим, А. Вишеславцевим [ејгата: треба Б. Вишеславцевим БЛ] и другим који су ми својим необичним познавањем духа и проблема руске мисли помогли да боље уђем у руске проблеме“, в.: Д. Стојановић, *Руски проблеми филозофије и религије XIX века*, Хришћанска библиотека, књ. 4 и 5, Београд 1932, 325. Д. Стојановић у тој књизи тематизује филозофију П. Чаадајева, И. Кирејевског, А. Хомјакова и К. Леонтјева (1-233), и показује за тадашње услове завидно познавање изворне и кри-



Поповић, Д. Калезић), посебно хришћанској мисли *Достојевског* у смислу парадигматске идеје „свечовештва“ (нпр. Д. Митриновић, Вл. Вујић, Н. Велимировић, Д. Стојановић, Ј. Поповић<sup>110</sup>) којом се и само „пансловенофилство“ отвара самопревазилажењу (назначено већ идеалом Н. Велимировића о бивању „изнад Истока и Запада“). Једну од истакнутих улога српске религијске философије и у томе треба тражити: *уколико* као утемељујући моменат нашег народно-националног *идентитета* признајемо и *словенски* цивилизацијско-културни круг (у томе се слажу како неправославни тако и православни философи отклоне од западоцентричног интелектуализма и обескорењујућих ефеката несамокритичног просветителства као формалног „интернационализма“: од Д. Митриновић до Милоша Ђурића, од Н. Велимировића до Ј. Поповића). Како је знао да упућује Милош Ђурић: „А како Словени нису оптерећени различним традиционализмом, као Енглези утилитаризмом, Французи картезијанством, Немци кантизмом, како нису изгубили интегритет живота и личности, него су сачували органско јединство свих гносеолошких органа они имају данас навише услова да донесу интеграцију духа...“<sup>111</sup>.

Неговање *универзалних* димензија *православне-и-словенске* мисли, поклапа се са *заштитом посебности нашег постојања* унутар заједнице општења европских народа и шире. То није релевантно само с обзиром на заштиту постојања нашег (иначе запањујуће философичног<sup>112</sup>) словенског језика, културе, или доприносности српских аутора, него има реперкусије у *заштити права* читаве културе на борбу против растварања у епигонство. Културално епигонство не ретко може бити израз потчињења вољи за моћ која друго види као антрополошки и географско-политички објекат који се има колонизовати „истим“ уз брисање „другог“, ради „цивилизовања“ у функцију сопственог утицаја. Одлику српске религијске философије којом оспољава врсту *опосељеног* универзализма (православно хришћанство) или *универзалност сопствене посебности* (светосавље као историјски пут српско-словенског православља узетог теолошко-философски) треба сагледати и с обзиром на тај *контраколонизаторски* учинак (наравно, у спецификованом смислу).

– Једном речју: оно што се не легитимише као *посебно и несводиво*, не може легализовати ни *своја* посебна и несводива права! Покушај да се парадигма православља повеже са парадигмом *светосавља* (Велимировић, Најдановић, Вл. Д. Поповић и други), где „светосавље“ није израз квазихришћанског бионационализма (етнофилетизма) у српском кључу (како су упозоравали рецимо Ј. Попо-

---

тичке литературе о руској религијској философији (235-236). О тој књизи позитивно пише: К. Атаназијевић, „Једна корисна књига о руским религиозним мислицима“, *Време* 12 (1932) 6.

<sup>110</sup> Владимир Вујић, „Словенска мисао“, у *Спутана и ослобођена мисао*, Београд 1931, 177-178. – Душан Стојановић, „Наши покушаји философирања“, светосавски број часописа Претеча (1928) 60-63. – Николај Велимировић, *Ниче и Достојевски*, 1911. – Јустин Поповић, *Достојевски о Европи и словенству*, Београд 1940.

<sup>111</sup> Милош Ђурић, „Из југословенске философије – фрагменти“, видовдански број часописа Претеча (1928) 10-27: наводимо према: Илија Марић (прир.), *О српској философији*, Плато, Београд 2003, 179. Такође је у том погледу веома упутан следећи рад: Милош Ђурић, „Пред словенским вилицима: прилози философији словенске културе“, *Свесловенска књижара М. Ј. Стефановића*, Београд 1928.

<sup>112</sup> Anto Knežević, *Filozofija i slavenski jezici*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1988; *Najstarije slavensko filozofsko nazivlje*, Zagreb 1991.

вић<sup>113</sup>, Вл. Перишић и други) – и тако треба посматрати: као заштиту права на постојање наше посебности као вредности *sui generis*. Особина *разноврсности* овде се повезује са особином *отворености* јер *светосавље* није друго до *начин српске рецепције* православног хришћанства византијског Истока, па (уколико је аутентично интерпретирано) светосавско бјло српске религијске философије јесте отворено *колико и* њен најдубљи и најважнији слој – наиме: *православље* (мултидимензионалну отвореност културе православне духовности и теорије тек откривамо кроз српске философске студије византијске духовности, теологије, философије и културе: А. Јевтић, И. Мидић, А. Радовић, И. Марић, С. Жуњић, Б. Милосављевић и други). Тиме се такође да објаснити неисцрпен капацитет српске религијске философије да преко православља врши дијалог са неправославним струјањима унутар себе али и изван себе.

*Разноврсност* спрегнута са *отвореношћу* омогућила је српској религијској философији да себе са(мо)моделује и према парадигми *руске религијске философије*<sup>114</sup>. Како изгледа с погледом на XX век, уз византијску философију (у јелинском и патролошком модусу: на које се и руска ослања), руска религијска философија јесте *најутицајнија* унутар српских религијско-философских струјања. Српска религијско-философска мисао из Русије *преузима, тумачи, позитивно валоризује али и критикује низ главних идеја* руске религијске философије (нпр. „свејединство“). Наравно, те идеје су и сâме инфилтриране одређеним утицајима Византије (нпр. идејама боогочовештва, саборности, синергизма, мистичког реализма или благодатног енергетизма). Додуше, то није све. Неке од руских идеја делом су плод и *невизантијских* и штавише *неруских* а некад и парахришћанских утицаја Запада (бемеовска унгрундологија, шелинговска спекулативна натурфилософија и метафизика слободе). Део тог процеса, отуда, јесте интерни спор српске религијске философије око статуса православне духовности и умности *наспрам* онога што није православном теоријом посредовано и оправдано изнутра (у смисла прихватања). С тиме у вези, не мање изражено, јесте слеће питање: наиме, да ли и како интегрисати нешто *и другачије* од строжије постављене духовности православља (ново)византијског културалног круга. Тако се, и са тог плана, заштрава питање дијалога српске мисли са *сопственим Западом*: како нехришћанским тако и хришћанским тенденцијама унутар тога (тим пре ако декларише могућност позиције „изнад Запада и Истока“, Велимировић и други).

Критика Запада јесте интериоризирана у српској религијској философији, не под малим упливом руске критике. Додуше, руку на срце, да се уочити извесна *редукција лика Запада*. То није толико последица само извесног дефицита познавања философских или културолошких лектира западне провенијенције, него последица повременог редуктивног радикализовања онога што се *сматра* православним мишљењем. То ће рећи, код неких српских религијских философа „кри-

<sup>113</sup> „Бити православан на светосавски начин значи непрестано се борити против страсти и грехова у себи и у свету око себе“, каже Јустин Ћелијски, в. *Светосавље као философија живота*, Ћелије, Ваљево 1993, 75-88.

<sup>114</sup> Димитрије Калезић, „Допринос руских теолога и религиозних философа развоју религијске тематике код Срба“, у М. Сибиновић, М. Межински, А. Арсенијев (уред.), *Руска емиграција у српској култури XX века*, Филолошки факултет БУ, том 1, Београд 1994, 117-122. – Атанасије Јевтић, „Марксистичко и хришћанско схватање религије и философије“, у *Знак препоречни* (изд. Студенти Богословског факултета), Београд 1994, 181-194.

тика Запада“ руковала је упрошћеним моделима који нису били опремљени, да тако кажемо, органима опажања *самокритичког* потенцијала сâмог Запада (нпр. у виду *западне* деконструкције онтоологије латинске теологије и метафизике, и слично): сâмим тим ни сопственом самокритичком обавезом. Упркос томе, политика са такозваним рационалистичким Западом остаје подстицајна црта српске, не само руске или новојелинске религијско-философске мисли.

**4.3. Структура „прелазности“ и парадоксија.** Водећи рачуна о плану „ширег“ – инклузивног одређења српске религијске философије указали бисмо на карактеристичну структуру коју именујемо као структуру „прелазности“ или пак структуру „клизне отворености“. Реч је о *структури прелазâ области једних у друге* којима религијска философија *stricto sensu* (3.2) бива кадра да себе – учинком *клизајуће отворености* – посредује према философији, философији религије, и теологији. Поврх тога, и још, религијска философија *већ собом* испољава структуру отварања – отварања и религијском и философском смислу *уједно* (уз прихватање проблема логичких парадоксија и неконвенционалних интердисциплинарних синапсирања као цену или резултат таквог постављања). Ипак, то не треба („пребрзо“) описати на име епистемолошке „лабилности“, наративне „амфиболности“ или паралогијске „еквивокност“ њеног модела утемељења. Јер се то може посматрати, рецимо, као *израз интеграције свести о потреби преласка граница* реглементираних погледа на основне формације духовно-друштвених наука. Прелазак чистуначки непропусних домена или херметички компартманизованих граница датих режима знања може се показати као *синтетички смислотворан* – па религијска философија претендује да може обитавати на пољима смисла која (попут белих мрља „ничије земље“<sup>115</sup>) измичу другим наукама: чак философији и теологији узетим у пуристичком смислу.

Из тога може призаћи да су *учинак клизности* или *структура отварања* (која се обично дисквалификује као симптом самопротивречности, прелаза у други род, нејасно одређеног домена и слично) заправо *нешто друго* – наиме, једно „моћи-бити-на-више-начина-од-једног“ религијско-философског мишљења. То би се могло сагледавати као *обогаћење начина мишљења* (не нужно као повод за вежбу из критике епистемолошко-логичког грешења у фундаирању философије, или теологије). У сваком случају, многи од српских мислилаца покушавали су (неки чак са свешћу о метакритичкој обавези *философирања о* религијско-философском философирању<sup>116</sup>) да религијска искуства и металогичка са-

<sup>115</sup> Берђајев упечатљиво говори о „трагичном“ положају философије – истиснуте на „ничију земљу“ и ограђену „леђима“ религије и науке. Штавише – у случају да је *философ верујућа личност*, додатно је стешњен између секуларне философије, сцијентистичке науке и ригидних типова догматичке теологије, који не примају нити прихватају оно што се открива специфичним путевима афирмативног философског реципирања откривења, то јест путевима боготражитељске религијске философије (према Берђајеву, откривење Бога, као првобитни религиозни феномен, преплиће се са разноликим колективним реакцијама човека на откривење, које човек користи у разне интересе); в.: N. Berđajev, *Ja i svijet objekata: ogled filozofije samoće, društva i zajednice*, превод: N. Thaller, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1984, 9-25.

<sup>116</sup> Нажалост – тај *важан* методолошки и саморефлексиовни обзир није се знатније испољавао код српских религијских философа (другим речима, често су подразумевали сопствени религијско-философски статус). У ствари, они који су критиковали могућност епистемолошки „легалног“ постојања

знања *утишу у философију* – и то философским средствима (макар конвенционална епистемоплошка процедура аутореферентног начина философије била нарушена, рецимо, приликом усвајања аксиома откривених истина, или при комбинацијама стриктно критичко-појмовног и интуитивно-симболичког и метафоричког смисла).

С реченим у вези јесте *учинак намерне парадоксије* религијске философије, укључујући српску. Тај учинак заправо је *функција* указивања на *границе* ума (Б. Шијаковић<sup>117</sup>) – *али на уман ако и металогички начин*: а ради приступања *догађају духа* као догађају<sup>118</sup> који јесте опoјмљив, не и сводив (само) на дискурзивну концептуализацију разумом. При чему парадоксија њеног начина утемељења (=религијска философија), посебно у кључу методе *апофатичке будности* (која указује на специфичну немоћ катафатичке епистемологије у погледу духовних реалности) може једнако погађати догматизам одређених епистемологија секуларне философије и догматизме теистичке догматологије закључане у ауторитет без духа (и) слободе.

**4.4. Неке теоријске особине и функције.** С обзиром на речено, дају се издвојити следеће *опште теоријске особине и функције* религијске философије каквом се испољава унутар српског поља (с тиме што акценат стављамо на главни – нововизантијско-православни ток [премда неке од побројаних особина покривају и друга струјања унутар српске религијско-философске мисли]):

**1.** Успостављање и промовисање модела мишења којима се, не без афирмације парадоксијског и симболичког дискурса, захвата *надрационални и духовни смисао* света постојања. (Тако треба схватити њене карактеристике какве су: интуитивност, мистички реализам, метарационалност, апофатичност<sup>119</sup>, духовност, умна интеграција алтернативних стања свести: нпр. учиника аскетских преиначења свести услед еминентно благодатних искустава...).

**2.** Успостављање модела мишљења који омогућују *критику сцијентистичких редукција* и сазнајних дисквалификација духовног смисла и духовних вредности. (Тако треба разумети њене карактеристике какве су: персонализам, контра-

---

религијске философије томе су посветили више напора, углавном руковођени несимпатетичким мотивима.

<sup>117</sup> Богољуб Шијаковић, „Парадоксија мистичког богопознања“, 1993, у *Пред лицем другог: фуга у огледима*, Никшић – Београд 2002, ЈП Службени лист – Београд, Јасен – Никшић, 2002, 41-57 (Тај рад је првобитно презентован на Петом међународном симпозиону грчке философије, тематски посвећеном односу православља и философије, на Самосу у Грчкој 1993. г).

<sup>118</sup> Православно оријентисани српски религијски философи освешћују чињеницу да православље није пука „религија“, тачније: оно се поима као конкретна историја и структура спасења: као догађање међуличносног сусрета човека са Богом – духовно-егзистенцијално несводиво на апстрактне и аисторичне спекулације на вечна питања, или на конфесионалне каталоге казуистички објективираних одређења. Тако ефекат парадоксије везан за (наизгледне) паралогије религијско-философског типа мисли, треба сагледати и кроз комплексан а томе имплицитан контекст херменеутике историје зајединице спасења, као и кроз феноменологију *духовно преиначене* самосвести.

<sup>119</sup> Никола Кајтез, *Апофатика као алтернатива*, приказ књиге Г. В. Ф. Хегела *Философија религије*, Дневник, Нови Сад, 01.05.1996. – Богдан Лубардић, „Две апофатике и две катафатике: о ћутању и говору Божијем“, *Источник* 43-44 (2002) 10-34; „Апофатика и катафатика: теолошко тумачење и философско објашњење“, *Богословље* 1-2 (2004) 63-115.

индивидуалистичка еклисијална саборност, релационална онтогносеологија, христологосност, антипозитивизам...).

3. Развијање духовних могућности мишљења *симултаном критиком спекулативне метафизике*. (Тако треба разумети њене карактеристике какве су: антиесенцијализам, антиинтелектуализам и антиобјективизам...).

4. Развијање *философске саморефлексије духовних и теолошких поља са знања*, и симултано развијање *дискурзивних апликација духовно-теолошких идеја* и инструмената, а ради критике културе, укључујући културу секуларне философије (*philosophia saecularis*), нарочито када је необразложено антидуховна, или када меша *карикатуре* духовности и религијско-философске мисли са аутентичним видовима духовности. То је повезано са подршком коју уме дати академско-струковним облицима институционалног дијалога философа, а ради бољег узајамног упознавања и истанчанијег разумевања (Тако треба разумети њене карактеристике какве су: расудбена појмовност, теофилософичност, интердисциплинарност, културкритика...).

5. Успостављање *сопствених* граница према овосветској философији (*philosophia mundialis*), као и према одређеним начинима *теологије*: поготово када је необразложено антифилософична и-или калцификована ескапизмом и затварањем свету. (Тако треба разумети њене карактеристике какве су: контрасекуларност али и контраспиритизам [контра(нео)монофизитизам], такође происторичност и друштвеност).

6. Давање *дискурзивно-теоријске подршке* духовним традицијама што формирају и форматују *национално-народни културални тип* са резултатом изградње духовне философије историје у кључу ревалоризације улоге *српског* народа (Тако треба разумети њене карактеристике какве су: светосавље, нововизантијско-новосрпско православље, али и новословенофилска историософија...).

7. Успостављање могућности за (вишесмерно, не нужно негаторски једно-смерно) реципирање религијско-философских традиција што припадају *како извансловенском тако и изванправославном типу* духовности и религије (далекоисточна философија и мистицизам, нпр). Тиме се у начелу успоставља могућност *критике западне философије* и западне религијске-философије, као и критика источњачких типова духовности. Али то је (у одређеним случајевима) резултовало и *сопственом самокритиком* – наиме, преко уочавања и усвајања онога што је позитивно у другим изванправославним и извансловенском окружењима мисли и духа.

8. Развијање *критике интеграција у аперсоналне апсолуте идеологије* (нпр. критика дијаматовског марксизма као „религије“): не искључујући *критику аутоидеологизације религије* у неприхватљиве конструкте што не кореспондирају животу Духа (нпр. у случајевима клерикализма, јуридичког морализма, националистичко-шовинистичке „духовности“ зилотизма, итд). (Тако треба разумети њене карактеристике какве су: контразападоцентрички уједно контрапанславистички теохуманизам, критика атеистичког етатизма али и папоцезаристичког клерикализма, критика историје као заорава хришћанског Завета, антиглобализам...).

9. Истрајавање у *парадоксијама* које се не узимају као „стидно“ место (или крај мишљења), већ као *плодан учинак* такве оријентације (наравно, ово се тиче оних аутора који то раде освешћено, Б. Шијаковић, Вл. Перишић, А. Јевтић: раз-

ликујући логичко грешење од допуштања модела мишљења са парадоксијским учинцима). На пример, отклон од „аутономизма“ ума философије – нарочито оног *секуларно-аутархијске* врсте – пружио је повод за оспољење „аутономије“ *друге врсте*. Аутономију „друге врсте“ *отвара* став успостављања *аутономије* у односу на *аутархијски аутономизам* (што га диктира традиција рефлексивног самоутемељења субјекта: утемељења по интенцији апсолутно независног од свега што није затвориво хоризонтом секуларно-натуралне људске мисли и природом таквог хуманитета). Тако напори српских религијских философа (свакако оних који су томе експлицитно посвећени) на разнолике начине отварају увид у могућност концептуализације *две аутономије*. Прво – отварају увид у (1) „аутархијску аутономију“ = аутономију самопостављеног ума. Ту и такву аутономију они сматрају *једном од* могућности рефлексивног моделирања философије (изразито потврђеном, рецимо, у рационалистичко-спекулативном<sup>120</sup> моделу). Поводом те могућности, дакле, религијски философи указују на *шире и комплексније* – премда полемички *оспорено*<sup>121</sup> – схватање философије – философије *отворене неаутархијском (само)заснивању*. Зато иде реч о другом – наиме, они отварају увид у (2) „неаутархијску аутономију“ = која има два плана: (а) аутономију у односу на аутономију *апсолутне и начелне самодостатности* природног људског ума за философију: што заправо представља израз *независности од аутархијског аутономизма* (хуманизам као хоминизација), и (б) план интеграције *закономерности* условљених *догађањем Другог* (теохуманизам). Отуда ту другу опцију треба посматрати као методолошки освешћено истрајавање у могућности *плодних* (парадоксијских, надантиномијских) *тензија* аутономије и *условне аутономије*. Аутономију у другом, условном смислу можемо сагледавати као *комплементарну ква-*

<sup>120</sup> Према Хегелу, сократовско начело повлачи „... то да човек мора да пође сам од себе; да он у сâмоме себи има да нађе шта је његова намена, шта је његова сврха [...] шта је истинито, оно што постоји по себи и за себе“. У својим предавањима из историје философије Хегел, размишљајући о судби Сократа, такође записује и следеће: „*Плод дрвета познања добра и зла – знања што га разум црпе из себе сама – [јесте] опште начело философије за сва потоња времена*“<sup>44</sup>. – Оно што плени пажњу на том месту јесте рецимо следеће: са хришћанско-философске и теолошке перспективе отаца Цркве тај „*плод дрвета познања добра и зла*“ јесте последица *архигреха* као таквог (= самодостатности човека), па би по Хегелу (макар формално) излазило да се грех и начело исходишта философије *поклапају* – са важењем „за сва потоња времена“... Упор. G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije* II, превод: N. M. Popović, Beograd 1975, 41 и даље = „*Die Frucht des Baums der Erkenntnis des Guten und Bösen, der Erkenntnis, das ist der Vernunft aus sich – das allgemeine Prinzip der Philosophie für alle folgenden Zeiten*“, упор. G. W. F. Hegel, *Werke*, XIV, 49.

<sup>121</sup> О томе су у релативно скорије време писали С. Жуњић и И. Марић, односно Б. Шијаковић и Вл. Перишић. Прва двојица држе да религијска (хришћанска) философија није могућа без поткопавања онога што философија у конститутивном и метакритичком – старожелинском – смислу (по њима) једино и јесте: *рационална појмовна активност аутономног ума*. Друга двојица сматрају да религијска (хришћанска) философија јесте могућа зато што садржи откривења (вера) и религијска искуства (духовност) не морају укидати способност за критичку мисао, нити повезивање те способности са јелинским појмом философије (коју не виде као затвориву у аутархијску аутономију ума). Из тих разлога они, и други, у разним начинима приступа, артикулишу епистемолошки коректив или „додатак“ у виду дијалектике посредовања аутономије и хетерономије ума, то јест оно што ми називамо *условном аутономијом*, или пак *квалификованом хетерономијом*, односно *теандрономијом*. За део те расправе в. нпр: С. Жуњић, „О античком наслеђу у византијској филозофији“, у *Службе Мнемосини: полемике о самозаборау балканске филозофске свести*, Плато, Београд 2007, 320-322= исто у часопису *Gledišta* 3-4 (1996) 191-237. Б. Шијаковић, „Познање Бога и превладавање дистанције“, у М. Перовић, *Философски појам Бога*, Нови Сад 1995, 133-135 и даље.

лификованој хетерономији. – У ствари, мислиоци православне оријентације сукоб „аутономизма“ и „хетерономизма“ превладавају унутар парадигме *теандрономије*. Јер парадигма теандрономије омогућује да се (само)законодавство људског ума и (само)законодавство Другог = Божанског Ума – посредују у *Личности Богочовека са којом се општи слободно*, свесно, реално и отворено – дијалектиком „надопуњавања“ Божанског и људског<sup>122</sup>. Прелазак на тај „изванкантовски“<sup>123</sup> план религијски философи, нарочито они православне теоријске оријентације, осмишљавају идејама какве су: богочовештво [теандрија], диофизитски синергизам, дијалектика тварног и нетварног...).

Условна аутономија или квалификована хетерономија – *теандрономија религијске философије* (како претендују неки од представника) оставља простор за радикална питања критичке мисли у *оба правца*: како према поставу аутономијске законодавности људског ума, тако и према поставу хетерономијске законодавности = прихватање закона (од) Другог. При чему се закон Другог упознаје процесом *сазревања личности* кроз духовна – опитна и умна – трагања за Другим. Позитиван исход тог процеса (у аутентичним моментима луцидности) омогућио је да се закон Другог не концептуализује кроз квидитизам, морализам, јуридизам или талибанско наметање норми Другог – управо због свести о начелној слободи и неповредивости интегритета *обеју* страна у односу: човечанске и Божанске: страна „отворених крајева“ (open-ended realities, T. F. Torrance<sup>124</sup>). У том смислу – парадоксално – тежња отклону од аутономизма ума (која јесте форма утицаја просветитељског Запада, који се позива на јелинску антику) даје *независност*: потврђује чак извесну *аутохтоност*<sup>125</sup> српској религијској философији (док прихватање хетерономије на име присуства божанског *Другог* остаје „квалификовано“ и „условно“ утолико што се структура хетерономије поставља *безусловно дијалогски* (макар и „асиметријски“<sup>126</sup> унутар новохалкидонског диофизитизма који наткриљује не само христолошку духовност већ и епистемологију православних религијских философа на том месту).

## 5. Уместо закључка: нетрагом заборав или памјат

Из свих наведених разлога сматрамо да је српска религијска философија може узети одговарајуће место унутар историјског живота српске философије у њеном 110 година озваниченом успостављању и развоју. Није потребно позивати се на

<sup>122</sup> Смисао могућности тог плана: плана који има и философске реперкусије показао је Хаврилак: „Човештво суштога Христа јесте врхунско отеловљење наше заједничке људске отворености божанској мистерији“. Видети: G. Navrilak, „Chalcedon and Orthodox Christology Today“, SVSQ 33:2 (1989) 143.

<sup>123</sup> Према кантовски постављен проблем остаје имплицитан и у одређеном смислу релевантан.

<sup>124</sup> Т. Ф. Торенс, „Проблем просторних појмова у никејском богословљу“, превод: Б. Лубардић, Богословље 1-2 (2000) 22-42.

<sup>125</sup> Свакако према секуларним облицима аутономизма философије (посебно философије Запада). Што се тиче питања односа према несекуларним облицима философије (посебно философије Запада), укључујући хришћанску философију римокатоличких и протестантских облика, ствар диференцијације и критичког дијалога проширује се и обзирама догматолошких и духовних планова разлика, захваљујући чему долази до допунских дистингвирања.

<sup>126</sup> У том смислу што се богочовечанска „природа“ Христа Логоса узима не само као људска већ *истовремено* као Божанска – превечна, нестворена, свемогућа, свезнајућа и сведржећа (али и као божански ненаметљива: кенотичка, агапијска, саможртвовна, суптилна...).

чињеницу да су тројица од *саоснивача* СФД припадали религијско-философској оријентацији мишљења (Вл. Ј. Максимовић, Ј. Поповић, Д. Стојановић). Држимо тај став без обзира на њене недоречености или крхко јединство. Јер њени доприноси остају много важнији и вреднији од извесних недостатности. Тако сматрамо не само због њене воље за дело. Уосталом, проблеми које тај лик философирања суочава нису плод некакве „неукости“ него израз (и) инхерентних тешкоћа „сâме ствари“ мишљења другог. Поврх тога – у српском случају свакако – ефекат *трауме дисконтинуитета* (што тако упечатљиво карактерише нашу културну традицију уопште узев) додатно оптерећује могућност заокружених или доречених развоја.

Прекиди модернизма у односу на оно премодерно (боље: оно „надмодерно“), неретко *насилне* интервенције секуларизације – код нас у виду пролонгиране етатистичке атеизације – условили су не само дисконтинуитет, већ *маргинализацију* и *ванинституционалну субзистенцију* српске религијске философије, и, комплементарно томе, извесну магловиту свест о њеном присуству (да не говоримо о небулозној свести о њеним функцијама, задацима, циљевима и могућностима). Нарочито повишено у прошлости, маргинализација је праћена *дисквалификацијом* тог лика мисли као реакционарног „*реликта*“ идеолошко-религијске свести“ (Д. Недељковић, М. В. Поповић<sup>127</sup>), и додатно оптерећивана *стигмом* наводно непоправљиво „паланачке“ регресије српске (религијско-философске) културе (Р. Константиновић<sup>128</sup>). С друге стране, гледано оптиком контраста, то зазива лик српске религијске философије (макар неких њених представника) *као* израза духовно „одметнуте“ групације ка философији веома симпатетички оријентисаних мислилаца. А то, опет, тражи успоставу нових могућности за *одговоран дијалог* и узајамно поштовање (колико је год могуће без *мешања* планова политичких, идеолошких и духовно-теоријских мотива у мишљењу).

Пројекти Српског философског друштва какви су истраживања у области српске философске *баштине* (И. Марић, С. Жуњић, М. Ђурић и други), заједно са *аналогним* радом Православног богословског факултета и Министарства науке на истраживању српске теологије у XX веку (Б. Шијаковић, В. Перишић, Ненад Милошевић, П. Пузовић, К. Кончаревић, Вл. Таталовић и други), ипак, индикације су свести која може имати *зрелост* да савлада грешења, па и анимозитете, што су се испојили у прошлости. Уосталом, и данас је пажње вредна акција часописа *Theoria* из 1981. године којом је уредништво (рефлектујући драматичне промене домаће друштвено-историјске *стварности*) цео број посветило тематизацији односа философије и религије, укључујући низ сродних питања, од којих једно додирује и проблем „хришћанске философије“. О томе сведочи редакцијски тематски наднаслов „*Filozofija i teološko mišljenje*“<sup>129</sup>. Вреди споменути и скуп Филозофског друштва Србије и Института за философију у Београду из

<sup>127</sup> Душан Недељковић, „Противнародна католичка и православна схоластичка мистика“, у *Наша филозофија у борби за социјализам*, Српско филозофско друштво, Београд 1952, 34-35 и даље; Михаило В. Поповић, „Ирационализам и фидеизам у буржоаској филозофији старе Југославије“, у *Буржоаска и марксистичка филозофија у старој Југославији*, Коларчев народни универзитет, Београд 1953, 14-17 и даље.

<sup>128</sup> Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke*, Treći program 2 (1969) = посебно издање: Treći program, Beograd 1970 = исто, Nolit, Beograd 1991.

<sup>129</sup> *Theoria*, god. XXIV, 2-3 (1981) 3-111.



1988, посвећен аспектима кризе хуманизма на којем су узели учешћа Атанасије Јевтић и Миладин Животић. Такође треба регистровати недавне скупове (2005, 2008) посвећене философско-епистемолошкој и социолошко-епистемолошкој тематизацији религије, одржане на Философском факултету<sup>130</sup>.

„Реликти“ прошлости престају то бити ако преко историјске самосвести осавремењујемо њихов смисао херменеутиком историјско-философских објашњења и оцена. Резултати таквих напора, ипак, не требају исходovati „музејализацију“ (Н. Lübe, W. Grasskamp<sup>131</sup>) српске религијске философије, нити (само) квантитативно обогаћење, рецимо ускладиштењем философизованих „религијских ресурса“. Напросто, није реч о „реликту“, нити о културолошком „куриозитету“, већ *живој традицији мишљења* која се, у слоју референтне парадигме, наја вишемиленарним искуством. Ту традицију можемо развијати: макар ради продубљеног саморазумевања и креативног оплемењивања наших философских сазнања која, у контексту савремених увида, итекако добро познају не само проблем бриге *од другог* већ и вредност *брижност према другости*. То обавезује на брижност и према *властитим* (не само туђим) видовима другости (у смислу савременог сензибилитета оторености теоријском плурализму и интердисциплинарности).

Ако није претерано рећи, историјски пут српске религијске философије у XX веку (кроз све три етапе: 1902/08–1941, 1946/48–1981, 1981/84–2008) може се узети као метафора за *девастације и аутодевастације* што су обележиле српску историју у целини. Религијска философија умела је да буде необазрива према ‘академској философији’ и философији других типова<sup>132</sup> (услед радикалности сусрета са духовним димензијама света живота [које проглашава „једино потребним“ Лк 10, 41-42]). То је често био разлог небрижљивог односа према њој: односа који у идеолошком појачању уме да прерасте у *искључење*, односно у другу врсту необазривости. Како би се избегло *и једно и друго* потребно је да успон мисли прати успон одговорности пред лицем другости. У том случају ни гроб Ксеније Атанасијевић, од којег *дословно* није остало *ни трага*, неће бити метафора уз коју бисмо се морали трезнити у нашим философским (за неке и религијско-философским) трагањима: трагањима за даровима наших предака<sup>133</sup>.

<sup>130</sup> V. Jerotić, M. Arsenijević, P. Grujić, D. Raković (уред.), *Religija i epistemologija*, Filozofsko društvo Srbije – Dereta, Beograd 2007; затим: „Религија између истине и друштвене улоге“ (2009) – одговорарајући зборник је у припреми за штампу.

<sup>131</sup> Herman Lübe, „Der Fortschritt und das Museum“, у *Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*, Graz – Wien – Köln 1989, 13-29; W. Grasskamp, *Museumsgründer und Museumsstürmer. Zur Sozialgeschichte des Kunstmuseums*, С. Н. Beck, München 1981.

<sup>132</sup> Василије Зењковски, „Увод“, у *Руски мислиоци и Европа*, превод: М. и Б. Марковић, ЦИД, Подгорица 1995, 14 = објављено 1920. у Загребу. Такође упор.: Јустин Поповић, „В. Зењковски: ‘Руски мислиоци и Европа’“, Хришћански живот II/12 (1923) 571-575; Исидора Секулић, „Маран Атах!“ у В. В. Зењковски, *Руски мислиоци и Европа*, Подгорица 1995, 5-7 (ЦИД-ов превод урађен је по другом издању = *Руски мислиоци и Европа*, УМСА-Press, Париз 21955).

<sup>133</sup> Ако је допуштено да направимо алузију ка књизи Владете Јеротића *Дарови наших рођака* (у 4 тома).

**Прилог: аутори и истраживачи српске религијске философије: XX век****I. Српска философија религије:**

1. Божидар Кнежевић, 2. Борислав Лоренц, 3. Владан Л. Максимовић – саоснивач СФД, 4. Првош Сланкаменац, 5. Димитрије Најдановић

**II. Српска религијска философија:**

6. Ксенија Атанасијевић, 7. Димитрије Митриновић, 8. Владан Д. Поповић, 9. Марко С. Марковић, 10. Жарко Видовић, 11. Душан Стојановић – саоснивач СФД, 12. Павле Јевтић

**III. Српска историјско-философска истраживања религијске философије:**

13. Здравко Јагодић, 14. Никола Милошевић, 15. Владимир Меденица, 16. Радомир Ђорђевић, 17. Илија Марић, 18. Слободан Жуњић, 19. Вера Јанићијевић, 20. Милан Суботић, 21. Мирослав Ивановић, 22. Никола Кајтез, 23. Радоје Головић, 24. Владимир Цветковић, 25. Богдан Лубардић, 26. Владан Перишић, 27. Богољуб Шијаковић

**IV. Српска философска теологија:**

28. Николај Велимировић, 29. Јустин Поповић – саоснивач СФД, 30. Атанасије Јевтић, 31. Амфилохије Радовић, 32. Игњатије Мидић, 33. Димитрије Калезић, 34. Радован Биговић, 35. Жарко Гавриловић

**V. Српско историографско-критичко истраживање (српске) религијске философије:**

36. Драгољуб Драгојловић, 37. Борис Милосављевић, 38. Добрило Аранитовић

**VI. Српски истраживачи (српске) религијске философије којима примарна струка није философија:**

39. Владета Јеротић, 40. Мирко Ђорђевић, 41. Петар Јевремовић